

School of Theology at Claremont

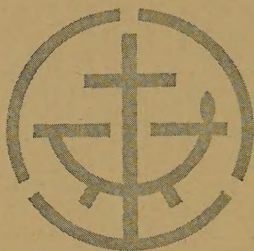


1001 1396469

Erich Fascher
Vom Verstehen
des Neuen Testaments



Alfred Töpelmann Verlag Gießen



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

SERIES

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

Aus der Welt der Religion

Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von

Heinrich Frick und Rudolf Otto

herausgegeben von

Erich Fascher und Gustav Mensching

Praktisch-theologische Reihe:

- 1: Prof. D. Friedrich Niebergall, Moderne Evangelisation. 1924 RM —.70
- 2: Prof. D. Dr. Rudolf Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. 1925 RM 2.—
- 3: Prof. D. Dr. Rudolf Otto u. Prof. Lic. Gustav Mensching, Chorgebete für Kirche, Schule und Hausandacht, 2. Auflage, (3. und 4. Tausend). 1928 Kart. RM 1.50
- 4: Pastor D. Ludwig Heitmann, Vom Werden der neuen Gemeinde. 1925 RM —.80
- 5: Dr. Wilhelm Knevels, Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung. 1927 RM 2.70; geb. RM 4.—
- 6: Pfarrer Dr. Oskar Pfister, Religionswissenschaft und Psychanalyse. 1927 RM 1.—
- 7: Elise Schubert-Christaller, Der Gottesdienst der Synagoge. Sein Aufbau und sein Sinn. Mit ausgewählten Gebeten. 1927 RM 2.70; geb. RM 4.—

Alttestamentliche Reihe:

- 1: Prof. D. Dr. Walter Baumgartner, Das Buch Daniel. 1926 RM 1.—

Neutestamentliche Reihe:

- 1: Prof. D. Rudolf Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien. 2. verbesserte Auflage. 1930 RM 1.30
- 2: Prof. D. Karl Kundsin, Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung. 1929 RM 1.50

Religionsgeschichtliche Reihe:

- 1: Prof. Lic. Gustav Mensching, Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum. 1924 RM —.30
 - 2: Prof. D. Dr. Heinrich Frick, Mission oder Propaganda. 1927 RM 1.—
-

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

- 3: Prof. Lic. Gustav Mensching, Das Christentum im Kreise der Weltreligionen. Grundsätzliches über das Verhältnis der Fremdreigionen zum Christentum. 1928 RM —.75
- 4: Prof. D. Dr. Johannes Witte, Die evangelische Weltmission. Ihre Ziele, Wege und Erfolge. 1928 RM 1.50

Religionsphilosophische Reihe:

- 1: Prof. D. Theodor Odenwald, Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum. 1926 RM —.70
- 2: Prof. D. Wilhelm Bruhn, Vom Gott im Menschen. 1926 RM 1.80
- 3: Prof. Lic. Dr. Theodor Siegfried, Luther und Kant. Ein geistesgeschichtlicher Vergleich im Anschluß an den Gewissensbegriff. 1930 ca. RM 5.—

Problemgeschichtliche Reihe:

- 1: Priv.-Doz. Lic. Wilhelm Maurer, Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus. 1930 RM 1.50

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

- 39: Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum. — Prof. D. Dr. Paul Tillich, Rechtfertigung und Zweifel. 1924 RM 1.—
- 40: Pastor Lic. Heinrich Peter, Das Christologische Problem als Lebensfrage. 1925 RM 1.10
- 41: Prof. D. Dr. Gustav Hölcher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. 1925 RM —.70
- 42: Prof. D. Hans Schmidt, Gott und das Leid im Alten Testament. 1926 RM 2.—
- 43: Prof. D. Dr. Heinrich Fricke, Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart. 1926 RM 1.—
- 44: Prof. D. Heinrich Bornkamm, Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. 1926 RM. 1.—
- 45: Prof. D. Dr. Leopold Cordier, Der deutsche evangelische Liederpalster, ein vergessenes evangelisches Liedergut. 1929 RM 3.—

93
3

Vom Verstehen des Neuen Testaments

Ein Beitrag zur Grundlegung
einer zeitgemäßen Hermeneutik

von

Erich Fascher

Lic. theol., Priv.-Dozent an der Universität Marburg



1930

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Aus der Welt der Religion

Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von

Heinrich Frick und Rudolf Otto

herausgegeben von

Erich Fascher und Gustav Mensching

Neutestamentliche Reihe. Heft 3

zugleich 46. Folge der

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

Den Teilnehmern
der Gießener theologischen Konferenz
(30. Mai 1929)

333574

V o r w o r t.

Am 30. Mai d. J. hat der Verfasser auf der Gießener Konferenz einen Vortrag über ein ihm gestelltes Thema: „Das Problem der gegenwärtigen Exegese“ gehalten, dessen baldige Drucklegung von verschiedenen Seiten gewünscht wurde. Wenn dieser Wunsch nicht so schnell in Erfüllung ging, so deshalb, weil der Verfasser sich nicht entschließen konnte, die Flut gedruckter Vorträge noch um einen Tropfen auf den heißen Stein der Exegese zu vermehren. Es widerstrebte ihm, ein paar knapp zusammengefaßte Gedanken und Ansichten mit dem Rat, wie „man“ es machen müsse, in die Welt zu senden; denn davon haben wir jetzt genug. Es galt das Problem, welches Verfasser schon in Gießen als das Problem des Verstehens deutete, zu vertiefen und durch Beispiele zu beleben. Wenn die Veröffentlichung Nutzen haben sollte, konnte sie an den erfolgreichsten Proben moderner Auslegung, den Werken dialektischer und existenzieller Exegese nicht vorübergehen. Auch das Verhältnis von Exegese und Systematik spielt da eine Rolle. So war der völlige Neuaufbau des Vortrags, der bis in die Disposition hinein verändert worden ist, notwendig, und es erwuchs ein Büchlein von siebenfachem Umfang, das vornehmlich den Gießener Hörern, denen es gewidmet ist, die weitere Bemühung des Verfassers um dieses wichtige Thema zeigen mag. Mehr als ein Baustein zu einer zeitgemäßen Hermeneutik will es nicht sein, und dieser tastende Versuch ist so unsystematisch, daß Wiederholungen nicht ganz zu vermeiden waren, weil hier — besonders in Teil drei und vier — lose Gedankenreihen um ein Kernproblem kreisen, welche noch nicht zu einem System verfestigt sind. Der Verfasser hat sich deswegen auch gescheut, durch nachträgliche Veränderungen eine künstliche Geschlossenheit zu erzeugen, er möchte den Leser an dem Gedankenringen teilnehmen lassen. Die eingearbeitete Literatur, welche den Verfasser zu einem guten Teil in den Sommerferien beschäftigte, könnte bei den Hörern des Vortrags den Anschein erwecken, als ob viele der damals „geistvollen Gedanken“ gar wenig original seien. Aber der Verfasser hat gern Bundesgenossen gesucht und gefunden, es geht ja um die

Wahrheit, nicht um eine vermeintliche Originalität. Darum gewinnt man in der Bestätigung eigener Gedanken durch Größere die Überzeugung, auf dem rechten Wege zu sein. Möchten die Leser an der Lektüre den Nutzen und die Freude haben, welche dem Verfasser bei der Arbeit zuteil wurden.

Herrn cand. phil. Fritz Roth gebührt Dank für freundliche Mithilfe bei der Korrektur.

Marburg, den 26. Januar 1930.

Erich Fascher.

Inhalt:

	Seite
I. Die Ergebe in der gesamtwissenschaftlichen Krisis	1—18
II. Die bisherige Diskussion	18—77
III. Das Verstehen und die Geschichte	77—117
IV. Das Verstehen und die Sprache	117—145
V. Schluß	146—149

I. Die Eregese in der gesamtwissenschaftlichen Krisis.

1. In seinem Kollegheft über das „Studium der Geschichte“, welches später unter dem Titel „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ herausgegeben wurde, macht Jacob Burckhardt im Jahre 1871 den Zusatz: „Ob wir jetzt am Eingang einer großen religiösen Krisis stehen, wer vermag es zu ahnen? Ein Kräuseln an der Oberfläche wird man bald inne werden — aber erst in Jahrzehnten, ob eine Grundveränderung vorgegangen“¹⁾. Wenn Jacob Burckhardt heute noch lebte, würde er diese Ahnung in überraschender Weise bestätigt finden. Wir haben bis zum Ausbruch des Weltkrieges hin eine schleichende religiöse Krisis gehabt, deren dunkle Seiten von einer nebenhergehenden theologischen Wissenschaft, die gerade bei uns auf einer achtungsgebietenden Höhe stand, vielleicht überdeckt worden sind. Es ist hier nicht zu untersuchen, inwieweit diese Theologie jene Krise verschärft hat, inwieweit sie ihr sichtbarer Exponent war; denn vielleicht hat jede Religiosität die Theologie, welche sie verdient, und umgekehrt. Das Geheimnis dieser Zuordnung und die Einordnung der Theologie in den Rahmen der Geisteswissenschaften insgesamt mag hier auf sich beruhen. Soviel darf auf alle Fälle wohl behauptet werden — Ausnahmen zugestanden — daß die Geisteswissenschaften, also auch die historisch-kritische Forschung am N. T. und mit ihr die Systematik, unter dem heimlichen Diktat naturwissenschaftlicher Denkweise und Begriffsbildung standen; denn jener schon vor dem Kriege bekämpfte „Historismus“ wie sein zur Korrektur eingeführter, aber in seinen Gefahren ebenso erkannter „Psychologismus“ sind ein Beweis dafür, daß man naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit auf das Gebiet des Geschichtlichen und Seelischen übertrug. Ob diese Gesetze soziologisch, biologisch oder psychologisch waren, spielt keine Rolle. Jedenfalls sah man im Geschichtlichen einen distanzierten Stoff und in der Vergangenheit eine Vorstufe, die entwicklungsmäßig auf die jeweilige Gegenwart zulief, und trotz des Satzes, daß jedes Geschlecht

¹⁾ In Kröners Taschenausgabe S. 154. Man beachte auch dort (von S. 152 ab) die noch heute zutreffende Darstellung von der Wandlung der christlichen Eschatologie und der Verselbständigung der Moral unter dem Einfluß der Kultur.

unmittelbar zu Gott sei, empfing die Geschichte ihren Sinn durch die Entwicklung nach Kausalgesetzen. Die Psychologie entfaltete diese Gesetze im Mikrokosmos, dem Menschen. Die Grenzen zwischen Mensch und Kosmos, Natur und Geschichte, so schwer sie zu ziehen sind, wurden im Bann dieser Denkweise nicht scharf gezogen oder verwischt. Wir werden später aus Zitaten, die Ernst Troeltschs Werk „Der Historismus und seine Probleme“ (Tübingen 1922) entstammen, sehen, wie diese Gefahren des Historismus schon vor den modernsten Hauptgegnern, den Vertretern der sog. dialektischen Theologie, erkannt worden sind oder mindestens gleichzeitig¹⁾; denn Barths erste Ausgabe des Römerbriefs wie Troeltschs erster Aufsatz dieser Art fallen in das gleiche Jahr 1918, beide wohl vor das Ende des Krieges, so daß der Ausdruck „Katastrophentheologie“, den man gern für die jüngste Entwicklung gebraucht, kaum zutrifft. Es mag sein, daß der Zusammenbruch und Umsturz in Deutschland für eine Theologie, die mit strengem Ernst Gericht und Buße predigt und den Menschen mit seinen Leistungen in die Schranken weist, eher offene Ohren geschaffen haben als in den Siegerländern, die sich eine weltfreudigere und optimistischere Betrachtung des Menschen gestatten zu können meinen, aber die Wurzeln dieser Entwicklung liegen so weit zurück, daß das äußere Geschehen diesen Prozeß wohl beschleunigt und vertieft, jedoch nicht erst hervorgerufen hat. Das läßt sich an der Exegese, unserem eigentlichen Thema, wohl zeigen. Die historisch-kritische Theologie hat mit großem Ernst und viel wissenschaftlichem Scharfsinn — man sollte nicht immer so reden, als ob die Modernen erst „ernst machten“ — das N. T. und die Geschichte des Vorchristentums bearbeitet. Sag dieses Ernstmachen darin, daß man die theologische Arbeit von den übrigen Wissenschaften, eben als Wissenschaft, nicht isolieren konnte, so mußte mit dem Weltbild der Naturwissenschaft voller Ernst gemacht werden, wenn man nicht der heiligen Schrift ein Sonderrecht einräumen wollte. Die Ausdehnung der Grenzen innerhalb der Geschichte auf die Umwelt des N. T. und die großen Fremdreigionen, in denen ähnliche Wunder berichtet und geglaubt wurden, hätten ohnehin zu einer Erschütterung der Absolutheit dieser Offenbarung führen müssen, und in der Tat hat Troeltsch ja gezeigt, daß eine historische und religionsgeschichtliche Betrachtung diese Absolutheit nicht garantieren kann. Solange also die systematische Betrachtung von einer historisch-kritischen zurückgedrängt war, bestand die Gefahr des Relativis-

¹⁾ Vgl. auch G. Wobbermin: Richtlinien evangelischer Theologie, 1929.

mus und Skeptizismus. Der Abstand zwischen dem N. T. und uns trat ferner, bei allem Bestreben richtig zu deuten, so in die Erscheinung, daß der Moment kommen mußte, wo dem Prediger der Stoff seines *κηρύσσειν* sehr beschränkt war und er sich als Ersatz mit modernen Dichtern behalf oder den Text als Portal vor die Predigt setzte, um hernach etwas anderes zu sagen; denn wie sollte man bei der kritischen Beurteilung solcher Perikopen ehrlicherweise davon „Zeugnis“ ablegen? Ließen sich Systematik und Praxis es lange gefallen, unter dem Diktat der historischen Kritik zu stehen, die ihrerseits wieder der Naturwissenschaft verpflichtet war? Mußte aus diesem Kräuseln der Oberfläche (war der Kampf mit A. Drews und Kalthoff bloß ein „Kräuseln“?) nicht ein starker Wellenschlag werden oder gar eine Sturmflut? War diese Art historischer Betrachtung denn selbst haltbar und richtig? Einen Propheten hat es gegeben, der die Katastrophe sah und mit scharfer Ironie diese Art von Geschichtsauffassung, die aus allem ein „Objekt“ macht und den lebenden Menschen bloß mit Wissensstoffen behängt, gegeißelt hat, Friedrich Nietzsche in seiner 1874 erschienenen Schrift: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Uns interessieren nur jene Sätze, welche die Theologie betreffen; sie sind es wert, ausführlicher wiedergegeben zu werden¹⁾:

„Der historische Sinn, wenn er ungebündelt waltet und alle seine Konsequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können. Die historische Gerechtigkeit, selbst wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geübt wird, ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt. . . . eine gute Zeit lang zwar kann man sich wohl mit der Historie völlig harmlos und unbeachtlich beschäftigen, als ob es eine Beschäftigung so gut wie jede andere wäre; insbesondere scheint die neuere Theologie sich rein aus Harmlosigkeit mit der Geschichte eingelassen zu haben, und jetzt noch will sie es kaum merken, daß sie damit wahrscheinlich sehr wider Willen im Dienste des Voltaire'schen *écrasez* steht. . . . Was man vom Christentum lernen kann, daß es unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, d. h. gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christentum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studieren: daß es aufhört zu leben, wenn es zu Ende sezirt ist, und schmerzlich

¹⁾ In Kröners Taschenausgabe auf S. 56—59.

und krankhaft lebt, wenn man anfängt, an ihm die historischen Sezrierübungen zu machen."

Sieht man sich die historisch-kritische Arbeit von F. Chr. Baur bis zur Gegenwart an, so muß man manches an Nießsches Kritik bestätigt finden. Vor allem: das zerstörende Richten und die Verwandlung des Christentums in ein „reines Wissen um das Christentum“ (man denke an die Folgen eines nur „Wissen“ vermittelnden Religionsunterrichts, eine Hauptquelle kirchlicher Entfremdung!), sofern man nicht offen sagte, daß das N. T. in seiner zeitgeschichtlichen Begrenztheit dem modernen Menschen keine Autorität mehr sein könne. Dann nahm man eben von jenen Schriften und ihrem Inhalt als historischen Dingen Kenntnis, die man als Gebildeter wissen muß, verkannte aber ihren verpflichtenden Charakter.

Nießsches Schrift wurde damals wenig beachtet. Es scheint einem prominenten Geisteswissenschaftler — Diltzen — ebenso gegangen zu sein. Die in Disziplinen zerlegte Theologie kam nicht dazu, nach den methodologischen Grundlagen zu fragen. Sie verfolgte ihre Arbeit immer im Blick auf die Wellen von Aktion und Reaktion innerhalb der Sachdisziplin, sie stand im N. T. unter der Tübinger Schule und war mit Umbau und Korrekturen der Konstruktionen F. Chr. Baur beschäftigt, wie die Systematik ständig von Schleiermacher und Kant ihren Ausgang nahm. Erst jetzt „entdeckt“ man dahinter wieder die Reformatoren, knüpft in der Philosophie gar an die Scholastik an. Der Neutestamentler hat keine Möglichkeit und keinen Anlaß, von seiner Quelle vorwärts oder rückwärts zu gehen, aber er muß sich fragen, ob er sie nicht mit noch anderen Augen als den historisch-kritischen sehen muß. Ist es nur eine praktische Frage, wenn er die Vergewärtigung seines Stoffes, den er rein historisch behandelt, dem Systematiker und praktischen Theologen überläßt? Ist es nicht auch seine Sache, den Weg von der Vergangenheit zur Gegenwart, vom „Wissen um“ zum „Leben“ zu zeigen, und gerade seine, weil er als Interpret dieser Grundlage reformatorischen Glaubens nicht wissen kann, was die Nachbardisziplinen aus seinen Erkenntnissen machen und wie der arme Student hernach die Kluft zwischen diesen Sächern, die oft nur sehr lose Tuchfühlung haben, überwinden soll? Es war die Not der Praxis, welche die Krisis erst recht offenbar machte, und es bleibt Karl Barths Verdienst, ihr wirkungsvollen Ausdruck gegeben zu haben. Wenn Goethe sagt, ihm sei alles verhaßt, was ihn bloß belehre, ohne ihn unmittelbar zu beleben, so muß sich die neutestamentliche Sachwissenschaft auch fragen, ob sie bloß „die Lehre“ liefere und „das Leben“ den

Kollegen überlassen will. Das auch anderswo diskutierte Problem: Wissenschaft und Leben verlangt hier nach neuer Lösung. Darum ist es nicht Krankheit und Willkür, sondern Notwendigkeit für den Augenblick, wenn neutestamentliche Wissenschaft „Systematik“ treibt. Sie will aus der Zersplitterung wieder zu großen Linien gelangen, will nicht nur in kühler Distanz, sondern „aus der höchsten Kraft der Gegenwart das Vergangene deuten“ (Nietzsche S. 54) und greift dabei mit neuen Fragestellungen über ihre früher gesteckten Fachgrenzen hinaus. Wenn — wie in der Diskussion zu Gießen ein Systematiker ausführte — die Wurzel des Konflikts in der Reformationszeit liegt, wo aus der reformatorischen Theologie als einer biblischen immer mehr eine besondere Disziplin, die Systematik wurde, wie die Entwicklung von Melancthons Loci in den einzelnen Auflagen lehrt, so ist heute oder war bis heute diese Kluft vielleicht so groß geworden, daß darin eine der Ursachen für die Krise in der Praxis erblickt werden darf. Sollte es möglich sein, diese Kluft jetzt zu überbrücken? Wenn früher die neutestamentliche Wissenschaft ihren Stoff kritisch siebte und die Systematik ihrerseits so stark apologetisch eingestellt war, daß sie ständig ihre Thesen nicht aus eigener Kraft, sondern in Auseinandersetzung mit modernen Weltanschauungen aufstellte und Gegensätze ausbalancierte, war das nicht eine Wegentwicklung vom Wort und seiner Kraft, wie es die Reformatoren verstanden? Wenn heute die neutestamentliche Fachwissenschaft wieder theologisch und die Systematik wieder neutestamentlicher denkt und forscht, sollten da nicht neue Wege gegeben sein, Brücken zu schlagen und sich im eigenen Lager als Theologie zusammenzufinden, für die es ein Gebot der Selbstachtung ist, mit eigenen Ansprüchen aufzutreten und nicht durch Konzessionen bei den wissenschaftlichen Nachbarn Existenzberechtigung zu erringen?¹⁾ Damit soll keinerlei Werturteil über die Arbeit der vorigen Generation gefällt werden. Jedem Geschlecht sind seine Aufgaben gestellt, jedes Zeitalter kann sie nur mit seinen Mitteln lösen. Wir sind in die Weite gegangen, wir haben z. B. in der Religionsgeschichte auf der Suche nach Parallelen die ganze Welt durchstreift, aber wir sind auf dem Wege nach Hause, und es mag uns gehen wie dem verlorenen Sohn, daß wir sehen, wie schön es daheim ist. Aber daß wir das sehen könnten, mußten wir wohl erst in der Fremde gewesen sein; um das Eigene als wertvoll zu schätzen, mußten wir das Andere kennen lernen und vergleichen. So war dieser Weg nicht fruchtlos trotz alles Miß-

¹⁾ Vgl. F. Kattenbusch: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgabe (in Christliche Welt 1929 Nr. 11, besonders Spalte 517)

brauchs, der mit „Parallelen“ getrieben worden ist. Man könnte meinen, hiermit sei Abkehr von der Wissenschaft gepredigt und nun habe die theologische Arbeit auf der Universität keine Heimatsberechtigung mehr. Das ist nicht richtig: alle theologische Arbeit muß ersticken, wenn sie künstlich von der freien Luft der Wissenschaft abgesperrt wird. Die Theologie tut nur, wenn sie sich umstellt, was alle anderen Wissenschaften im Augenblick auch tun und zum Teil (vgl. die Literaturgeschichte) schon vor dem Kriege getan haben. Was wir verlangen, ist nur dieses, daß die Theologie als Wissenschaft die Gesamtschwenkung aller Wissenschaften mitmacht.

2. Die Krisis geht nämlich durch sämtliche Disziplinen der Wissenschaft, die Erschütterung der methodischen Fundamente ist allgemein, weil die Wirklichkeitsgrenze sich gewandelt hat. Die Physiker verschoben ihre Grenze hinter das Atom, sie änderten das Verhältnis von Zeit und Raum, sie erwiesen den viel nachgebeteten Satz von den „unverbrüchlichen Naturgesetzen“ als Irrtum. Die Psychologie — bedrängt vom Okkultismus, der „Schau höherer Welten“ — wandelt sich in Parapsychologie. Der Satz, daß „nach drüben die Aussicht uns verrannt sei“, wird weithin unter den Menschen belächelt, weil ein unter dem Eindruck des Massensterbens im Weltkrieg aufkommender Spiritismus sich anheischig macht, die Religion zu verdrängen, da sie Glauben verlange, wo er Wissen bieten könne. Steht die Wissenschaft dem noch skeptisch gegenüber, so ist diese Stimmung, welche bis zu primitiver Magie sich versteigt, ein Ausdruck der Skepsis gegenüber der „unfehlbaren“ Wissenschaft, wie er in der Medizin sich durch den Ansturm der Naturheilweise gegen Operation und Tablette, der konstitutionellen und Ernährungstherapie gegen die spezialistische Organbehandlung geltend macht. Auch dort hat sich — vgl. innere Sekretion, Stoffwechsel — die Erkenntnisgrenze verschoben, und man hat in manchem „Volksaberglauben“ einen instinktiv richtigen Kern entdeckt, den kein „Verstand der Verständigen“ sah. Dieser Wandel des Weltbildes mit seinem Respekt vor der Natur und der Einsicht in die Ohnmacht menschlichen Könnens erzeugte eine Art religiöser Stimmung in Kreisen, die früher als „Aufgeklärte“ jede Religion belächelten. Auch hier schließt Krise und Wandlung eine Kluft. Wie anders stehen wir da, wenn wir heute den Erfolg von Häckels Welträtseln ungläubig bestaunen, weil wir fragen, wie denn so etwas möglich war! — Das neue Wirklichkeitsgefühl der Dichter findet seinen Ausdruck in zunächst bizarren Wortschöpfungen, aber dahinter steckt etwas Richtiges. „Sie spüren das Abgegriffene, Abgenutzte, nicht mehr Durchfühlte vieler Formulierungen und Wendungen; sie haben dasselbe Mißtrauen gegen die toten und sterbenden Worte bekommen,

das die jungen Musiker von heute gegen die abgenutzten Formen und Konsonationen der bisherigen Musik bekommen haben“¹⁾. Und so gehen diese hinter Bach zurück und verschieben — wie Philosophen und Theologen — ihre Grenze in die Vergangenheit vor alle bis dato normgebende „Klassik“. Diese Angst vor dem toten Wort mag es sein, die — abgesehen von der Philosophie, wo man dergleichen schon immer gelassen hinnahm — auch Dichtung und Theologie zu kühnen Wortbildungen führte, welche dem Grammatiker nicht allein Schauer erregen und es so schwer machen, sich gegenseitig zu verständigen, weil so viele jetzt ihre Privatsprache haben und zwar in einer Zeit, wo man aus der Zersplitterung des Individualismus heraus nach neuer Gemeinschaft strebt. Daß diese Zersplitterung in der Philosophie einen unerträglichen Grad erreicht hat, dafür ist jetzt Franz Kröners Buch: Die Anarchie der philosophischen Systeme (Leipzig 1929) Zeuge, desgleichen K. Bühlers: Krise der Psychologie (Jena 1927)²⁾. In welchem Grade sie durch die verschiedene, mehr oder minder kühne Handhabung der Muttersprache noch vermehrt wird, weiß der Teilnehmer von theologischen Kongressen und Vorträgen zur Genüge. Wenn Hören und Verstehen, Lesen und Verstehen nicht mehr einander zu entsprechen pflegen, ist das — abgesehen von bloßen „Trapezkünstlern des Wortes“, bei denen „der Geist zur Balancierstange geworden ist“ (aus einer Besprechung in Will Vespers: Schöne Literatur 1929 Heft 8) — ein Ausdruck dafür, daß man neues Wirklichkeitsgefühl neu ausdrücken will und wohl auch muß. Wenn ältere Theologen, die es noch erlebten, daß Ritschl nicht verstanden und Hermann verspottet wurde, heute selbst ratlos vor den „Befinnungen“ neuester Theologie stehen, die ihnen nicht „einsichtig“ werden wollen, so geht daraus hervor, daß dieses Nichtverstehen — wie so vieles in der Welt — schon öfter dagewesen ist; vielleicht war der Abstand früher nicht so groß, wie die durch den Weltkrieg aufgerissene Kluft zwischen den Generationen und das raschere Tempo, in welchem diese heute einander folgen, ihn erscheinen lassen, vielleicht übertreibt immer das Neue, um sich vom Alten besser abzuheben, die Gegensätze — mag sein. Aber gewiß ist, daß eine eigentümliche Zurückhaltung der Vertreter neuester Theologie in

¹⁾ Vgl. Paul Fechter: Deutsche Dichtung der Gegenwart, S. 13 (Reklam Nr. 6984).

²⁾ Der Verfasser beginnt mit den Worten: „Soviel Psychologien nebeneinander wie heute, soviel Ansätze auf eigne Faust sind wohl noch nie gleichzeitig beisammen gewesen.“ Er sieht aber in dieser Krise, deren Anfang er seit 1890 etwa datiert, keine Zerfalls-, sondern eine Aufbauphase infolge eines „rasch erworbenen und noch unbewältigten Reichtums neuer Gedanken“.

der Diskussion, wo man Kritik als „Mißverständnis“ abtut, ohne den Gegner sachlich zu belehren, oder seine Argumente schweigend berücksichtigt, ohne das deutlich anzugeben, dies Verstehen unnötig erschwert. Ein *διαλέγεσθαι* sollte doch nicht bloß mit sich selbst oder einigen Freunden, sondern auch mit Andersdenkenden stattfinden, wenn die Gesamtwissenschaft gefördert werden und nicht in stagnierende Gruppenweisheit auseinander fallen soll. Auch bei der Notwendigkeit, Eignes neu zu sagen, braucht der Wille, andere zu verstehen, nicht zu fehlen.

Die gegenwärtige Diskussion über das Problem der Exegese hat schon viele Veröffentlichungen gezeitigt; freilich ist es ihr Kennzeichen, daß zwei Heerlager: die Dialektiker und die anderen, die in der Mehrzahl sind, sich ohne Bezugnahme aufeinander gegenüberstehen, obwohl die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Es ist ein Ziel dieser Untersuchung, auch hier eine Brücke zu schlagen und die Diskussion dadurch zu fördern. Die Auseinandersetzung mit den exegetischen Leistungen der dialektischen Theologie kann umso weniger unterbleiben, als in ihnen das uns beschäftigende Grundproblem des Verstehens am deutlichsten sichtbar wird¹⁾.

3. Wir sahen, daß sämtliche Zweige der Wissenschaft in einer Umstellung begriffen sind. Es ist klar, daß die Theologie sich dieser Entwicklung nicht entziehen kann. Wenn ein Glied am Körper der Universitas leidet, leiden alle mit; wenn alle in Fieberkrisen liegen, kann eines nicht allein verschont bleiben. So ist die Theologie hineingerissen in diesen Umschwung; er macht sich am stärksten bemerkbar bei den beiden Säulen, auf welchen die theologische Wissenschaft ruht, dem N. T. und der Systematik. Sie

1) Wer sich um das Problem des Verstehens in der Exegese müht, wird recht tun, dies Verstehen auf andersdenkende Exegeten auszudehnen, damit nicht Wirrwarr, sondern Klärung der Gegensätze wie Feststellung der Übereinstimmung die Folge sei. Man ist heute schon froh, wenn man erahnt, was der andere meint, auch wenn man seine Meinung nicht teilt. Wenn man dies „Vorverständnis“ schon nicht erreicht, bleibt auch die Abgrenzung eine Unmöglichkeit, und jede Partei läßt die andere gewähren. Daß das auf die Dauer nicht geht, ist schon im Interesse der studierenden Jugend einzusehen, vor allem aber der Kirche. Wo die Dozenten und Studenten einander nicht verstehen, wird es den Pfarrern unter sich und im Verkehr mit den Laien nicht besser gehen. Zeitwandel hin, Zeitwandel her. Wer sein „Neues“ nicht so sagen kann, daß andere wenigstens seine Denkweise und seine Motive verstehen, der muß sich wohl selbst öfter ein Rätsel sein. Zu allem Verstehen gehört eine gewisse „Wesenskonstanz“, wo die fehlt, ist nichts zu erreichen. Jede neue „Terminologie“ — sie mag im Anfang noch so schwerverständlich sein — ist erfassbar, wenn die „Sache“ darin zutreffend ausgedrückt ist. Wo das nicht geht, kann es unmöglich immer bloß Schuld „der anderen“ sein. Wer sich selbst nicht versteht, wie sollen ihn andere verstehen?

haben, nachdem die Praktiker ihnen ihre Not entdeckten, nun die Aufgabe, ihr zu steuern. Es ist nur natürlich, daß die infolge dieser Situation wieder in Fluß gekommene Diskussion über die Exegese von neutestamentlicher wie von systematischer Seite geführt wird. Die meisten Beiträge stammen von Systematikern oder solchen Gelehrten, die starke Neigung in dieser Richtung haben — eine für den Neutestamentler, soweit er Historiker ist, nicht unbedenkliche Feststellung. Es leidet nach den vorhergehenden Ausführungen keinen Zweifel, daß die Kluft der „Fächer“ überbrückt werden muß, aber doch wohl nicht so, daß die eigentlichen Aufgaben der Disziplinen verwischt werden. Die Tatsache, daß sich in der bisherigen Arbeitsweise Mängel herausstellten, verlangt Besserung innerhalb eines Faches, aber nicht Anleihen bei einem anderen. Man kann seine wissenschaftlichen Schulden nicht mit fremdem Gut, sondern nur mit eigenem bezahlen. Es ist gut, wenn ernsthaft zusammengearbeitet wird, und erfreulich, wenn die Systematiker nicht gesonnen sind, den Neutestamentler in seiner „Verlegenheit“ sitzen zu lassen, wie das eine vereinzelte Stimme auf dem Frankfurter Theologentag zum Ausdruck brachte, aber Zusammenarbeit bedeutet nicht, daß jeder — man verzeihe das Bild! — in des anderen Jagdgründen wildere. So einfach ist die geschichtlich gewordene Fächereinteilung nicht zu beseitigen, und die Wissenschaft läßt sich nicht auf den Stand der Reformationszeit zurückschrauben. Nach der Seite der praktischen Theologie drohen ähnliche Gefahren, wenn bei der Interpretation des N. T. vorzeitig auf die Verkündigung Bezug genommen wird. Die neutestamentliche Exegese darf nicht ein Gemisch von Philologie, Systematik und Predigtmeditation werden, so angenehm das gewissen Studenten sein mag, deren „Glaube Eile hat“ und die sich freuen, in einem Kolleg mit drei Disziplinen bedient zu werden, so daß sie sich andere Kollegs sparen können; denn darauf läuft es in der nüchternen Wirklichkeit — praktisch vielfach hinaus. Wenn die Theologie als Gesamtwissenschaft gegenüber den anderen Geisteswissenschaften wieder eine eigene Position hat und sich ihre Methoden nicht von außen diktieren läßt, dann können die einzelnen Fächer auch jedes seiner Eigenart leben, sofern sich alle als Theologen einig sind in ihrer Grundeinstellung und der Exeget nicht nur ein klassischer Philologe, der gerade N. T. auslegt, der Systematiker mehr als „ein frommer Philosoph“ ist.

Die durch den Stoff gebotene Einheit verlangt nicht Vermischung der methodischen Fragestellungen, wie sie den einzelnen Fächern eigentümlich sind. Der Neutestamentler, dessen Aufgabe auf dem Gebiet der Geschichte liegt, darf nicht spekulativ, philo-

sophisch und systematisch arbeiten, er wird — wie sich zeigen läßt und gezeigt werden soll — dem Reichtum der geschichtlichen Erscheinungen Gewalt antun, künstlich vereinfachen auf Kosten des Verständnisses und Gegensätze verschleiern, indem er Disparates mit einer modernen Denkklammer zusammenzwingt. Gerade den Diskussionsbeiträgen von systematischer Seite muß der Neutestamentler dies nachsagen, und insofern sieht er diese Mitarbeit nicht ohne Bedenken¹⁾. Unsere Untersuchung wird also auch ein Augenmerk auf diese Gefahren richten und vielleicht mehr indirekt als direkt einen Beitrag zur Abgrenzung der theologischen Disziplinen liefern.

Nachdem wir von den Geisteswissenschaften auf die Theologie und innerhalb dieser wieder auf die neutestamentliche Wissenschaft Bezug genommen und ihre Wandlungen im Großen und im Kleinen sowie ihre gegenseitige Beeinflussung und Umstellung zu skizzieren versucht haben, können wir nun auf unser Sachgebiet die Blicke richten und uns fragen: Wie nimmt es zur neuen Lage Stellung? Daß man heute wieder „pneumatische“ Exegese fordern kann, daß man von der Nutzlosigkeit der philologischen Exegese für die Predigt auch von ernststen Theologen reden hört, ist doch auch ein Zeichen der Krise. E. von Dobschütz hat auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, daß in der Zeit von 1720 bis 1820 fast jedes Jahr eine Hermeneutik d. h. eine Darstellung von der Methode des Auslegens erschienen sei. Diese Disziplin war die am eifrigsten gepflegte²⁾. Seit der im Jahre 1880 aus von Hofmanns Nachlaß edierten Hermeneutik ist auf neutestamentlichem Gebiet nichts

1) Das gilt vornehmlich für das von systematischer Seite so häufige Reden von dem Wort Gottes oder von der Offenbarung. Hier ist ein Moment gegeben, wo der Sachereget eine allzu intensive Mitarbeit der Systematiker am N. T. nur mit gemischten Gefühlen ansieht. Wenn Luther den Katholiken gelegentlich vorgeworfen hat, daß sie „einen gebackenen Gott fräßen“, so muß man gewissen Protestanten heute sagen, daß sie in Gefahr sind, einen gedruckten Gott anzubeten oder dem Wortzauber zu erliegen, wobei sie allerdings — bewußt oder unbewußt — eine festgehaltene Worthülse mit neuem, d. h. ihnen genehmem Inhalt füllen. Durch diese geschickte Verklammerung von ursprünglicher Bedeutung und eigenem Verständnis glauben viele, die Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart überbrückt zu haben. So ergibt sich das merkwürdige Schauspiel, daß manche, die vor dem „Wortgötzen“ sich beugen, der Ehrfurcht vor seinem ihm eigenen Sinn ermangeln. Diese Gefahr der vorzeitigen Flucht in eine vermeintliche Offenbarung tritt da notwendig ein, wo man eines Ausgleichs gegen übertriebene historische Skepsis bedarf, und man sollte jenen gefährlichen Gratwanderern, denen zwischen einem Absturz in den Abgrund Feuerbach oder in den Abgrund Hengstenberg nur die bange Wahl zu bleiben scheint, nicht zu vor schnell Bewunderung zollen.

2) Vom Auslegen des Neuen Testaments 1927, S. 5 Anm. 2.

dergleichen erschienen. Je erstaunlicher sich die exegetischen Methoden eine nach der anderen entfalteten, desto weniger hatte man offenbar Zeit und Sinn, nach ihrem Recht und Wert zu fragen. Die historisch-kritische Grundeinstellung galt als sicher und unangefochten. Von ihr aus versuchte man mit Zusatz der psychologischen, religionsgeschichtlichen, form- und traditionsgeschichtlichen Methode, mit Hilfe einer Kolometrie, Stilkritik und „missionarischen“ Betrachtungsweise, ja mit der Schallanalyse das N. T. zu deuten. Es ist kaum ein Satz da, der nicht nach allen Seiten hin- und hergewendet, der nicht aus dem Zusammenhang ausgeschieden, als unecht oder Zusatz entlarvt, als „fremde Stimme“ bezeichnet worden wäre. Bis auf einzelne Worte ist der Text zerlegt. Da es mit Silben nicht mehr geht, ist man auf diesem Wege an der Grenze angelangt. Man muß gestehen, diese Fülle von Methoden hat das Menschenmögliche geleistet, Schulen erzeugt, Berühmtheiten geschaffen und die Menschen an den Triumphwagen der Wissenschaft gespannt, auch wenn alle Augenblick ein anderer auf ihm saß; denn mit den wissenschaftlichen Ergebnissen und Methoden hat's dasselbe auf sich wie mit ihren Entdeckern: daß sie wie des Grases Blumen sind. Die Zuversicht — im Zeitalter der „in sich ruhenden Endlichkeit“ unerschütterter — ist geschwunden, der lärmende Chor der Methodiker und der Triumphgesang über ihre Erfolge verstummt. Vor ihrem geistigen Auge erscheint ein Reisewagen, auf welchem ein Mohr sitzt, eine Schriftrolle auf den Knien haltend. Sie hören ihn einen heiligen Text lesen, besser gesagt buchstabieren. Plötzlich fragt eine Stimme: „Verstehst du denn eigentlich, was du da liest?“ Den Exegeten fällt das Wort des Propheten Nathan ein, der zu David sagt: Du bist der Mann. Sie sehen sich betroffen an und fragen: „Haben wir denn eigentlich mit all unserer Kunst ein Verständnis dessen erreicht, was wir da mit einer oder einem halben Duzend kombinierter Methoden ausgelegt haben?“ Wie sich bei einem Erdbeben der Boden vor Menschen plötzlich öffnet, so hat sich vor ihnen ein Abgrund aufgetan, ihre sicheren Fundamente zeigen Risse und Sprünge, und sie sehen sich vor einen neuen Anfang gestellt. Nachdem sie jahrzehntelang den Text souverän zu beherrschen geglaubt hatten, drängt sich ihnen die Frage auf: „Wie wäre es, wenn wir statt unserer Kunstgriffe, mit denen letzten Endes unsere ratio triumphiert, erst einmal hörten, was der Text uns sagen will? Es vollzieht sich die Hinwendung vom „Reden über etwas“ zum „Hören auf etwas“. Da aber Hören und Verstehen einander korrespondieren, so fragen wir uns: „Verstehe ich recht, was ich da höre?“ oder, wenn ich mich als Lesender weiß: „Verstehe ich, was ich da lese?“ Es wird

uns klar, daß wir das N. T. viel zu viel durch die Brille moderner Interpreten betrachtet haben. Es wäre eine irrige Vorstellung, wenn man ein Verständnis dadurch zu erreichen suchte, daß man zu den aufgezählten Methoden die pneumatische Exegese hinzu addierte, um auf diese Weise alte Sünden gutzumachen. Wir haben nur zu ringen um die zentrale Frage rechten Verstehens, der gegenüber alle bisher genannten Methoden nur Hilfsmittel sind, die nicht als solche Verstehen konstituieren, sondern es unter Umständen gerade verhindern, sofern sie generalisierend angewendet werden.

Unser Thema ist damit gegeben: Wir wollen nicht, wie das in Lehrbüchern der Hermeneutik der Fall ist, auf Grund einer exegetischen Praxis die Kunstgriffe der Auslegung einfach entwickeln, wollen auch nicht, wie das in der gegenwärtigen Diskussion geschieht, Qualitäten beschreiben, die der Exeget haben muß, sondern uns der vor aller Hermeneutik und Exegese ruhenden Frage zuwenden, wie denn Verstehen möglich sei, welche Mittel zum Verstehen es gibt. Das ist nicht dasselbe wie eine Hermeneutik, sondern deren Teile werden hier unter einen erkenntnistheoretischen Aspekt gerückt. Der Gründe für dies Verfahren gibt es mehrere:

1. Die Frage nach dem Verstehen, — griechisch: dem Verhältnis von ἀναγινώσκειν und γινώσκειν — ist schon im N. T. angeschnitten. (Apg 8,26 ff.). Wenn dort eine „pneumatische“ Exegese gegeben wird — denn Philippus wird vom Geist herzugetrieben zum Wagen des Kämmerers — so fragt sich, ob dieses „pneumatische Schriftverständnis“ vom Standpunkt des rechten Verstehens haltbar sei. Mit dem Verstehensproblem ist also die Frage nach dem Sinn und Recht pneumatischer Exegese hier verknüpft.

2. In der Diskussion über die augenblicklichen exegetischen Fragen spielt das Verstehen eine Rolle. Wenn es auch nur im Hintergrund steht, so ist es doch so durchgehend sichtbar, daß seine grundsätzliche Bedeutung hervorgehoben werden muß¹⁾.

3. Auch in den übrigen Geisteswissenschaften (man denke z. B. an Heideggers: Sein und Zeit, Friedländers: Platon) spielt das Verstehen eine Rolle. Die Tatsache, daß es so lange vernachlässigt worden ist, erscheint umso betrüblicher, als jetzt Joachim

¹⁾ Im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefs (1921) hat K. Barth auf die Not des Verstehens hingewiesen.

In seiner ausgezeichneten Rektoratsrede: Vom Auslegen insonderheit des Neuen Testamentes (1922 ²1927), welche die Hermeneutik zu neuem Leben erwecken will, erklärt E. v. Dobschütz, Hermeneutik sei eine Wissenschaft, die sich aufbaut auf einer Lehre vom Verstehen. Doch legt v. Dobschütz den Akzent auf die Hermeneutik, wir auf deren Grundlage.

Wach¹⁾ schönes Werk uns lehrt, wie die Großen in der Theologie und Philologie des 19. Jahrhunderts (Aist, Boeckh, Schleiermacher, v. Humboldt, Beck, von Hofmann) sich ernstlich um das Problem des Verstehens gekümmert haben. Ihre Arbeit gilt es, für das N. T. fruchtbar zu machen.

Ist die Frage nach dem Verstehen einst eine allgemeine gewesen und jetzt wieder geworden, so müssen wir als wissenschaftliche Menschen uns die von anderer Seite angebotenen Lösungen auf ihre Verwendbarkeit für unsere Arbeit ansehen. Es ist dabei wichtig, bei der Lösung dieser Grundfrage nichts zu übernehmen, was materialiter dem Gehalt unserer Texte widerspricht. Man kann bezweifeln, daß das möglich sei und sich zu dem Satz G. Kuhlmanns bekennen, daß die Methodologie nie ablösbar von ihrem Gegenstand sei und man mit einer Methode auch ein Stück des fremden Gegenstands übernehme, oder G. Krüger zustimmen, daß die Heranziehung philosophischer und überhaupt aus anderen Quellen stammender Begriffe unvermeidlich sei, weil solche Begriffe in uns tatsächlich schon immer die Herrschaft haben²⁾. Es wird auf jeden Fall darauf ankommen, daß man aus der Not nicht eine Methode mache, sondern sich bewußt bleibt, daß alles Verstehen, sei es nun geschichtlich, psychologisch oder existenziell orientiert, nur annäherungsweise möglich ist. Mit der Erkenntnis, daß es ein neutrales oder objektives Verstehen nicht gibt, ist auf alle Fälle jede naive Verabsolutierung einer Methode vermieden. Auf das N. T. angewendet heißt das: wir dürfen Offenbarung nicht zur Magd der Philosophie machen oder bei ihr nachträglich Bestätigungen suchen³⁾. Wir dürfen auch das N. T. nicht als einen Automaten betrachten, aus welchem auf Einwurf einer Frage eine entsprechende Antwort herauskommt, sonst verfallen wir in

¹⁾ Joachim Wach: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme, Tübingen 1926. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann, 1929.

²⁾ G. Kuhlmann: Zum theologischen Problem der Existenz (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1929 Heft 1 S. 42). G. Krüger: Dialektische Methode u. theol. Exegese (Zw. d. Z., 1927, S. 156).

³⁾ Übrigens sei daran erinnert, daß Schleiermacher auf diese Schwierigkeit schon aufmerksam gemacht hat in § 181 seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ (ed. H. Scholz, Leipzig 1910, S. 68 f. und S. 69 Anm. 1). Das Festhalten am Bibelwort verhindert die Entfaltung der christlichen Lehre, die Einführung philosophischer Sätze verfälscht sie. „Das Bestreben, philosophische Systeme in die Theologie einzuführen, pflegt mit der Anwendung einer richtigen Schriftauslegung im Gegensatz zu stehen.“ Das gilt für Systematiker wie für systematisierende Exegeten.

die bedenkliche lokale Zitationsmethode, welche für eigene Voraussetzungen Belegstellen als Beweise zusammenrafft, aber nicht das N. T., wie uns schon Dilt h e n allgemein gelehrt hat, aus seiner Ganzheit versteht. Der Wille muß jedenfalls vorausgesetzt werden, die Sache zu Wort kommen zu lassen. Daß sich dabei — welche Grundeinstellung man auch einnehme — ein eigenartiger Zirkel ergibt zwischen Sache und Person, wird noch zu zeigen sein.

4. Wenn aber für das rechte Verstehen eine Einmischung fremder Methoden und Begriffe vermieden werden muß, so haben wir uns zu fragen, ob wir dieser Gefahr durch solchen allgemeinswissenschaftlichen Grundansatz nicht von vornherein erliegen. Darauf gibt uns W. Dilt h e n eine beruhigende Auskunft. Er hat in seiner Abhandlung über die Entstehung der Hermeneutik (Schriften V, S. 317 ff.) gleich zu Eingang dargelegt, daß uns an der Pforte der Geisteswissenschaften ein Problem entgegentrete, welches ihnen im Unterschied von allem Naturerkennen eigen sei, es ist das Verstehen, welches all unserem Handeln und Denken vorausgesetzt ist. Häufig als selbstverständlich, so daß man die eigene Deutung eines Textes oder die Erfassung einer geschichtlichen Gestalt für identisch mit dem Objektgehalt hielt. Gewiß, alle geschichtliche Wissenschaft ist auf die Voraussetzung gegründet, „daß dies Nachverständnis des Singulären zur Objektivität erhoben werden könne“, das gilt auch für die Auslegung eines Textes oder Interpretation; sie ist nach Dilt h e n (S. 319) kunstmäßiges Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen. Aber umgekehrt: „Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was da steht, so ist das, was zunächst da steht, nichts anderes als die selbstverständliche undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt, als das, was mit Auslegung überhaupt schon gesetzt ist“ (Heidegger: Sein und Zeit I S. 150). Im Augenblick, wo ich einen griechischen Text nur lese — ganz zu schweigen von der Übersetzung — habe ich ihn mindestens irgendwie „vorverstanden“. Wird es mir gelingen — mit oder ohne Methoden — ihn voll zu verstehen? Wenn man fragend so eingestellt ist, müssen einem notwendig die meisten Vorträge über Exegese als unzulänglich erscheinen, weil sie dies Problem vor allen Problemen nicht berücksichtigen, auch wenn die Hermeneutik als Kunst der Auslegung nach allen Seiten klar dargestellt wird. Ein Beispiel dafür ist die alttestamentliche Hermeneutik, welche Ed. König im Jahre 1916 herausgab. Wenn Wach (Verstehen S. 30) sie rühmt, weil sie seit 40 Jahren die einzige sei, wenn er das reiche historische Material hervorhebt, so kann man dem wohl zustimmen, aber daß König

nächst Dilt hen „die große geistesgeschichtliche Tradition aufrecht erhalten habe“, ist wohl ein wenig zu viel behauptet und der Vorwurf, daß dieses Werk in seiner „prinzipiellen Bedeutung“ nicht gebührend gewürdigt worden sei, nicht ganz berechtigt. König skizziert die Folgen einseitiger Deutung des A. T. (Babylonismus, Ägyptologie usw.), lehnt erfreulicherweise jede allegorische Exegese und Interpretation des A. T. aus dem Geist des N. T. ab. Was versteht er aber unter Auslegung? S. 34 sagt er: Auslegen heißt nur, den betreffenden Text verstehen und das Verstandene in deutlicheren Worten wiedergeben¹⁾. Das Moment des Verstehens spielt hier wie bei Dilt hen eine Rolle. Welche Qualität muß aber der Ausleger haben, um verstehen zu können? König zitiert ebenda in Anm. 1 die mannigfachen Antworten; der Ausleger soll „religiöses Gemüt haben“ (Ols hausen), „heiligen Ernst, theologischen Glauben und christliche Liebe“ (Tob. Beck), „religiöse Erfahrung“ (Mery). Man kann Heinricis „Kongenialität“ noch hinzufügen. Auch das Erfülltsein mit heiligem Geist lehnt König als Vorbedingung der Exegese ab (S. 35 f.). Wenn er aber meint, „bloß die logische Denkfähigkeit dürfe als formale Kraftquelle des alttestamentlichen Auslegers angesehen werden“ (S. 37), so ist das doch ein bißchen wenig und läßt eine recht trockene Exegese befürchten; denn was jene zitierten Ausleger forderten, ist jedes in seiner Art berechtigt, und man darf, statt eine Einzelqualität hervorzuheben (die vermutlich dem betreffenden Exegeten selbst in besonderem Maße eigen ist), mit Dilt hen sagen, daß das Verstehen den ganzen Menschen in Anspruch nehme. Der Reichtum der Möglichkeiten darf nicht durch Forderung von Einzelqualitäten beschränkt werden. Andererseits läßt dieses Problem des rechten Verstehens durchaus zu, daß es der Eigenart des Stoffgebiets entsprechend gelöst wird. Es ist gerade die Theologie gewesen, welche sich, wie die Geschichte der Auslegungskunst lehrt, am eifrigsten um die rechte Deutung bemüht hat. Neben ihr steht die Jurisprudenz²⁾. Der tiefere Grund ist wohl darin zu suchen, daß beide Wissenschaften bestrebt sein mußten, die Grenzen einer bloß einmalig geschichtlichen, neutralen Auslegung zu überwinden, da die Sache eine persönliche Beziehung verlangt, auf die der Philologe lange verzichten zu können glaubte. Wie der Jurist nicht an die Auffassung des derzeitigen Gesetzgebers gebunden ist, sondern seinen Gesetzestext sinngemäß auch auf nicht von jenem vorausgesehene Fälle anwenden muß, so kann sich der Theologe mit dem bloßen

¹⁾ Kann man etwas deutlicher sagen als der Autor selbst, oder wenn das schon hie und da nötig ist, es zum Grundsatz aller Auslegung machen?

²⁾ Vgl. Karl Höll: Gesammelte Aufsätze I, S. 582 Anm. 2.

Konstatieren geschichtlicher Vorstellungen vergangener Menschen nicht begnügen, da sein Text als Gemeinde und Kirche konstituierend über alle Einmaligkeit hinausgewirkt hat und an ihn selbst einen Anspruch richtet, den er beim rechten Ringen um das Verständnis nicht überhören darf, während der Ereget einer Dichtung, eines philosophischen Werkes oder einer Geschichtsdarstellung, in welchen Menschen wie er sich denkend eine geistige Welt errichten, wohl einer Kongenialität, die dem Stoff entspricht, bedarf, aber sich innerlich davon nicht weiter getroffen zu fühlen braucht. Die Eigenart unseres N. T. besteht also darin, daß es über andere geschichtliche Werke hinausgeht mit seinem Anspruch, Offenbarung und Autorität zu sein. Obwohl es als geschichtliche Quelle nach den Methoden historisch-kritischer Eregeese wie alle Geschichtswerke behandelt werden muß, erfordert diese Eigenart, daß noch ein besonderes Moment hinzukomme, um es richtig zu verstehen. Diese Besonderheit suchte man in dem Begriff der „theologischen Eregeese“ zu erfassen, nachdem die Forderung einer pneumatischen Eregeese einmütig abgelehnt worden ist. Davon wird im nächsten Abschnitt noch zu reden sein. Hat schon Luther den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament deutlich erkannt¹⁾, so kann die Auslegung nicht gleichartig sein, sich jedenfalls nicht „mit logischer Denkfähigkeit“ begnügen. Man lese nur Holls Aufsatz über Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst, und man wird erkennen, daß man diesen Reichtum an Gesichtspunkten nicht durch Konstruktionen verkümmern lassen darf. Neben aller gewissenhaften Anwendung von Methoden darf man doch nicht übersehen, daß Auslegen auch Nacherleben ist. Man könnte wieder auf Holls eben zitierten Aufsatz verweisen, wo er Luthers Meinung dahin wiedergibt, daß persönliche Erfahrung nicht durch künstlerische Nachempfindung ersetzbar sei, sondern auf der inneren Überführung von der Wirklichkeit des Gegenstandes beruhe (S. 576), und daß man ohne diese die Bibel nicht verstehen, ja nicht einmal übersetzen könne. Man muß hinzufügen, daß ein Einzelmensch dieses Maß von Erfahrung für das ganze N. T. nicht aufbringt, selbst nicht bei einer reichen Lebensarbeit²⁾. Uns muß Luthers Urteil wichtig sein. Es kann noch durch einen neutralen Beobachter gestützt werden, Fr. Nießsche: „Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen.“ (Vom Nutzen usw. S. 55). Es sind naive Historiker, welche „Ob-

¹⁾ Holl I, S. 560.

²⁾ Vgl. Luthers Zettel, den er zwei Tage vor dem Tode schrieb (bei Holl, S. 577).

jektivität“ nennen, was in Wahrheit „das Messen vergangener Meinungen und Taten an den Allerweltsmeinungen des Augenblicks“ ist. „Hier finden sie den Kanon aller Wahrheiten; ihre Arbeit ist, die Vergangenheit der zeitgemäßen Trivialität anzupassen“ (S. 49).

„Wo nun gerade das Höchste und Seltenste dargestellt werden soll, da ist das absichtliche und zur Schau getragene Unbeteiligtsein, die hervorgesuchte nüchtern-flache Motivierungskunst geradezu empörend“ — (54). „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten . . . Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder“ (55).

Diese Sätze gelten für die Arbeit am N. T. sicherlich ebenso, sei sie auf das Auslegen von Texten oder das Erfassen geschichtlicher Zusammenhänge gerichtet. Beide begreifen wir unter dem Problem des Verstehens, weil beide Aufgabe desselben Sachtes sind. Um von beidem zu reden, haben wir den deutschen Titel dieses Buches gewählt, da wir uns nicht auf Exegese, Hermeneutik oder Interpretation beschränken dürfen, weil die gegenwärtige Diskussion einen weiteren Rahmen verlangt. In der Frage des rechten Verstehens liegt der Kampf zwischen Objekt und Subjekt begründet, ist das Problem „der Distanz“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Person und Sache, Wort und Bedeutung beschlossen. Es ist in allen Geisteswissenschaften so, daß man eine neue Grundlegung in diesen Vorfragen sucht, welche unter den „Methoden“ und ihrer Handhabung liegen. Auch die neutestamentliche Exegese und die Diskussion darüber ist ein Streben nach neuer Distanzüberwindung. Wie weit man damit gelangt ist, wird der nächste Hauptteil zeigen. Soviel darf schon jetzt gesagt werden, daß dieser Kampf — auch im Gegensatz zwischen neutestamentlicher und systematischer Forschung¹⁾ — ein solcher um die Akzentlegung ist. Es handelt sich nicht um etwas Neues, sondern um die Schwerpunktsbestimmung zwischen Objekt und Subjekt, wobei die allgemeine „Weltlage“ der

¹⁾ Der ganze Prozeß ist ein solcher erneuter Konzentration aufs N. T. Wie die vorige Generation sich neutestamentlich an die Religionsgeschichte, systematisch an die „Weltanschauung der Moderne“ verlor, so daß beide vom N. T. stark wegstrebten, aber sich im Anspruch des modernen Menschen einig waren, so hat die Änderung der Weltlage, die Verschiebung des „Realitätshintergrundes“ neue Hinwendung zur „Offenbarung“ im Gefolge. Es ist klar, daß sich neutestamentliche Forschung und Systematik dabei auf engerem Raume begegnen und sich gleichsam näher auf den Leib rücken; schon die Erweiterung der exegetischen Aufgabe über das „bloß Historische“ hinaus bringt das mit sich. Aber die Systematik hat sich dabei ebenso zu wandeln und aus einer Erstarrung zu befreien wie die Exegese. Beiderseitige Auflockerung wird Annäherung und Verständnis fördern.

Verlagerung nach dem Objekt hin günstiger ist als die Epoche vor uns. Das ist nicht „unser Werk“. Wir haben das nicht geschaffen, sondern sind genötigt, Folgerungen aus einer uns auferlegten Situation zu ziehen.

II. Die bisherige Diskussion.

Unsere bisherige Untersuchung hat schon angedeutet, daß die Vorherrschaft einer historisch-kritischen Betrachtungsweise zu starker Distanz vom N. T. geführt hat. Kein anderer als H. J. Holtzmann hat es im Vorwort zu seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie (1911, Bd. I, S. XIII f.) deutlich ausgesprochen, daß es uns nicht mehr, wie einst den Vätern, möglich sei, „die neutestamentliche Gedankenwelt unverkürzt und unvermittelt zu einem entscheidenden Bestandteil unseres heutigen Denkens über Gott und Welt zu machen“ und daß diese Kluft sich in dem Maße erweitere, als man der Neigung, zu modernisieren und zu glätten, widerstehe. Es entsteht also eine Diskrepanz zwischen dem sog. modernen Menschen und seinem Stoff, dem N. T., und zwar umso eher, als er in wissenschaftlicher Sauberkeit das N. T. aus der Antike und ihrem „Weltbild“ zu deuten sucht, im Hintergrund aber sein eignes Weltbild hat. Wie soll die Praxis mit diesem Resultat arbeiten? Antwort: da die Auffassung, daß das N. T. „Lehre“ enthalte, die einfach zu reproduzieren sei, heute (d. h. 1911!) definitiv abgetan sei (Holtzmann macht sich da ein Urteil Basmannns aus dem Jahre 1896 zu eigen), so gelte es in Zukunft, „die Religion des Neuen Testaments zu verkündigen, ohne deshalb neutestamentliche Lehrbegriffe zu predigen“. Diese Forderung klingt sehr berechtigt, aber wir wissen, daß die Praktiker an der Distanz zum Objekt gescheitert sind. Gewiß — wenn ich den „Lehrbegriff“ als Historiker scharf erfaßt habe, so kann ich die Umsetzung in die Gegenwart versuchen; freilich ist das Aufgabe „des unterrichteten Neutestamentlers, wenn er praktischer Theologe ist“ (S. XIV), aber wo ist das in concreto der Fall, daß der Exeget vom Sachpredigt? Hier tritt die Krise zu Tage. Wie ward sie denn überbrückt? Als Heilmittel gegen den „Historismus“ bot sich die Psychologie an. Sie kennt sich in den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens so aus, daß sie den Versuch machen kann, heutigen Menschen — „modernen“ oder „allmodernsten“ — die religiösen Gedanken des N. T. nahezubringen. Der Erfolg war — man darf es im Blick auf ein Meer von praktischer Literatur sagen — negativ. Zunächst in dem Sinne, daß alle Umsetzung in „moderne

Gläubigkeit“ die Kirchenflucht nicht aufgehalten hat; denn der redlich denkende Mensch sagt sich mit Recht, wenn ihm etwas durch solche Mittel noch erträglich und annehmbar gemacht werden soll, die zugleich eine starke Verwässerung des von den ersten Christen Gewollten zur Folge haben, ob es da nicht besser sei, auf diesen „Umweg über ein altes Buch“ ganz zu verzichten und sich eine eigne Religion aus der „höchsten Kraft der Gegenwart“ selbst zu schaffen. Jene erstrebte Milderung des Historismus, der in der Linie des *écrasez* lag, wie Nietzsche sagte, bedeutet in Wahrheit seine Verstärkung; denn es entstand — aufs N. T. gesehen — jene schon von Kierkegaard und Nietzsche beklagte „*hypertrophie des psychologischen Verstehens*“, welche nicht die Sache sieht, sondern den Motiven des menschlichen Verkünders nachgeht, Paulus und Johannes zu Kollegen des modernen Pfarrers stempelt, und auf dem besten Wege ist, durch „Erklären“ die Sache unter die Herrschaft der menschlichen ratio zu bringen (weil sich die ratio des „modernen Menschen“ ja gegen jede Offenbarung sträubt). Die Verflachung mußte dadurch notwendig zunehmen, und man darf sagen, daß dagegen auch ohne den Krieg ein Gegenschlag durch Rückgang auf die Reformatoren und die Autorität „des Wortes“ eingesetzt haben würde. Vom Standpunkt des Verstehens aus war hier ein Triumph des Subjekts über das Objekt gegeben, der nicht von Dauer sein konnte. Die Sache mußte wieder zu ihrem Rechte kommen und ihre Ansprüche anmelden. Man braucht sich daraufhin bloß einmal die modernen psychologischen „Erklärungen“ der Auferstehung oder des Damaskusvorgangs anzusehen, um zu erkennen, daß sie unter der Herrschaft des Naturalismus und der Medizin alten Stils abgegeben worden sind. Dieses sog. Erklären war in Wirklichkeit ein Entleeren bis zu der Stelle, wo die ratio sagt: So weit kann ich noch mitgehen. Daß man damit dem Denken und Wollen eines antiken Frommen nicht gerecht wird, ist klar. Um des modernen Menschen willen opfert man den Ursinn der Sache auf. Wenn Fricke gegenüber einer Historie, die einseitig das Gefühl des Abstandes zwischen Einst und Jetzt weckt, sagt, sie sei das beste Mittel, dem „*tua res agitur*“ aus dem Wege zu gehen¹⁾, so tut das diese Art von Psychologie auch, nur daß jene aus Achtung vor der Sache die Distanz betont, diese um der Überbrückung der Distanz willen die Sache aufopfert. Und so kam es denn, daß aus dem Gottesreich ein „höchstes Gut“ wurde und aus dem Messias Jesus ein „Vorbild“, dessen eschatologische Gedanken

¹⁾ H. Fricke: Wissenschaftliches und pneumatistisches Verständnis der Bibel (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Nr. 124), 1927, S. 6 f.

unbrauchbar waren, der aber mit seinen „ethischen Weisungen“ uns etwas — eben als „Vorbild“ — zu sagen hat. Durch psychologisches Verstehen wird das N. T. damit dem common sense angepaßt, man versteht es in dem „Geist, den man begreift“; war das nicht mindestens eine ebenso starke Modernisierung, wie sie heute der neuesten Theologie nachgesagt wird? Hat Nießsche mit seinem oben zitierten harten Urteil von der „zeitgemäßen Trivialität“ unrecht, ist dann nicht wenigstens dies zuzugeben, daß heute aus einer anderen Gegenwart Vergangenes gedeutet werden muß? Ohne Zweifel hat sich ja die Situation, aus der noch H. J. Holzmann schrieb, ganz verändert, auch jene Populärpsychologie ist abgetan, und man sollte allen Schriften dieser Art, die in Händen der Pfarrer sind, das Schicksal der ephesinischen Zauberbücher wünschen, von dem die Apostelgeschichte (19,19) berichtet. Daneben steht eine ernsthafte Religionspsychologie, welche das hier obenhin gelöste Problem wirklich methodisch gesehen und zu lösen versucht hat. Deckt sich, fragt G. Wobbermin, die religiöse Überzeugung mit dem konkreten Ausdruck? Fehlt, so urteilt der dem Wirken Barths sympathisch gegenüberstehende K. Girgensohn, unserer einseitigen Exegese nicht ein notwendiger Oberbau, das pneumatistische Schriftverständnis? Beide Religionspsychologen sind in der für unsere Untersuchung wichtigen Frage einig, daß „der im Wort gemeinte Sinn und das zum Ausdruck gewählte Wort nicht ohne weiteres identisch seien“¹⁾, beide schieben damit einer naiven Psychologie im oben gekennzeichneten Sinne einen Riegel vor — und doch gehen beide ganz verschiedene Wege. Hinter ihnen steht — im Kampf gegen Historismus und Psychologismus — die „dialektische“ Theologie auf mit einer neuartigen „existenziellen“ Fassung des Verstehens. Wir tun gut, erst die beiden Religionspsychologen, dann die dialektischen Theologen zu Worte kommen zu lassen, wobei Girgensohn als Antipode gegen letztere doch zugleich den Übergang zu ihnen bildet, insofern sie seine pneumatistische Schriftdeutung bekämpfen, er aber Barths Anliegen zustimmt. Daß Wobbermins auf Schleiermacher fußende religionspsychologische Methode für unsere Fragestellung von Wert ist, ergibt sich schon aus der Art, wie er den Weg vom religiösen Erlebnis zum Ausdruck dieses Erlebten kennzeichnet. In fünf Stufen wird dieser Vorgang beschrieben: das religiöse Erlebnis, die religiöse

¹⁾ K. Girgensohn: Die Inspiration der heiligen Schrift. Dresden 1926, S. 46. Wobbermin drückt sich so aus: „Kultische Ausdrucksformen stellen ebenso wenig wie formulierte Gedanken die religiöse Überzeugung selbst dar“ (Weesen und Wahrheit des Christentums, Leipzig 1925, S. 99).

Überzeugung, der gedankenmäßige Ausdruck dieser Überzeugung, dem die Bausteine geliefert werden von der „religiösen Vorstellungswelt“ und die nun nach ihrer Bedeutung primärer und sekundärer Art sind¹⁾). Auf ein geschichtliches Dokument wie das N. T. angewendet, ergibt sich, wie kompliziert der Weg vom *κρυπτα* etwa zum geschriebenen und tradierten Wort ist. Wobbermin konstatiert richtig, daß jede religiöse Überzeugung, die nicht bloß traditionelle Anschauungen auf Autorität hin weitergibt, immer von neuem aus eigen erlebter religiöser Erfahrung herauswächst. Damit wird der Tatsache geschichtlichen Verstehens Genüge getan, daß Begriffe zwar tradierbar sind, Erfahrungen aber nicht. So hebt das Problem an. Wie erfahre ich das in dem Begriff aufgespeicherte oder erstarrte Erlebnis? Wobbermin will zwischen bloßer Historie und reiner Spekulation der Antihistorie den gesunden Weg zum Verständnis geschichtlicher Texte zeigen und bildet dafür die Methode des religionspsychologischen Zirkels kraft produktiver Einfühlung aus. Man kann Siegfried darin nicht recht geben, wenn er die von W. damit in Verbindung gebrachte Wahrheitsfrage als eine Interessiertheit bezeichnet, die erst in kritischen, glaubensunsicheren Zeiten entsteht²⁾; denn diese Feststellung: hier ist Wahrheit, gehört mit zum rechten Verstehen, und die Wahrheit spielt doch im Johannesevangelium schon eine große Rolle. Jedes gewissenhafte Individuum, bekehrt oder unbekehrt, muß die Wahrheitsfrage aufwerfen, die seit Pilatus mit dem werdenden Christentum verankert ist, die Mission des Urchristentums wie der Gegenwart wird mit ihr da rechnen, wo von Glauben, also auch von Glaubensunsicherheit, noch keine Rede ist. Wenn aber Siegfried sagt, daß der psychologische Zirkel keine selbständige Methode, sondern die psychologische Einfassung und Grenze einer objektiven Methode des Verstehens sei (ebenda S. 143), so möchte man dem umso eher zustimmen, als dieser „Zirkel“ auch von anderer Seite gewonnen wird, um das gleich hier im Zusammenhang auszuführen.

Interessant ist, was Heidegger über Verstehen (Sein und Zeit S. 148 ff.) ausführt. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß das Auszulegende schon verstanden haben. Dieser in der philologischen Interpretation schon bekannte Zirkel wiederholt sich hier in dem Verstehen, das die Erschlossenheit des Da betrifft. „Seiendes, dem es als-In-der-Welt-sein, um sein Sein selbst

¹⁾ Wesen der Religion, Leipzig 1921, S. 16 ff.

²⁾ Th. Siegfried: Phänomenologie und Geschichte (Kairos Bd. I, Darmstadt 1926), S. 139.

geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur. In diesem Zirkel ein Vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit empfinden, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen" (S. 153). Wir haben also hier einen dem religionspsychologischen entsprechenden ontologischen Zirkel. Daneben gibt es in der Ausdeutung „dessen, was dasteht“, den philologischen Zirkel. Ich muß den Sinn eines Satzes erfassen, um ihn zu „verstehen“ und umgekehrt ihn schon irgendwie „verstehen“, um den Sinn des Einzelwortes wie des Satzganzen zu erfassen. (Vgl. Heidegger S. 150)¹⁾. Die „undiskutierte Vormeinung“ des Ergeten erhält in der „religiösen Erfahrung“ ihre Parallele. Um mich „produktiv einfühlen zu können“, muß ich religiöse Erfahrung haben; um religiöse Erfahrung zu gewinnen, muß ich mich einfühlen können. Das Nämliche geschieht beim Verstehen einer geschichtlichen „Gestalt“. Hier tritt anstelle eines Textes eine Person und anstelle des religionspsychologischen ein historischer Zirkel. Man kann ebenso vom Standpunkt des Glaubens aus sagen, daß man glauben muß, um zu verstehen und verstehen muß, um zu glauben.

Diese merkwürdige Grundbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, welche unreflektiert geschieht ohne Schwierigkeiten, läßt sich denkend und methodologisch jeweilig nur als „Zirkel“ ausdrücken, und darin steht der religionspsychologische nicht allein, sondern in einer Reihe mit anderen. von Hofmann, der letzte Verfasser einer Hermeneutik des N. T., hat sich so ausgedrückt: Der Ausleger bringt seinen Christenstand mit zur Schrift und liest sie mit dem Auge des Glaubens (Biblische Hermeneutik 1880 S. 24). „Christenstand“, „Auge des Glaubens“, „religiöse Erfahrung“ (letzteres weiter, weil auch auf nichtchristliche Religionen anwendbar) besagen sachlich dasselbe. Die Gefahr der subjektiven Eintragung ist dann besonders groß, wenn man diese Grenzfeststellung zur Methode ausbaut, gewöhnlich ist sie aber so allgemein gehalten (was ist „Christenstand“? was „religiöse Erfahrung“? was „innere Stellung und Stehen im Lebenszusammenhang der betreffenden Religion, die man interpretieren will“?²⁾), daß sie in Verbindung mit einem „moralischen Element“, welches jeder wissenschaftlichen Arbeit zugrunde liegt, nämlich „dem Willen zum Nichtwollen bloß subjektiv begründeter und daher unbegründeter „Resultate“ (Seeberg S. 42), möglichst unschädlich gemacht werden könnte, wenn

¹⁾ Auch Siegfried, S. 140 f.

²⁾ R. Seeberg: Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung. (Ztschr. f. system. Theologie, 1926, S. 3—59) S. 43.

man nicht wüßte, daß jedes Auslegen Selbstaulegen und jedes Verstehen eines anderen zugleich ein Hineindeuten des Ich in den anderen ist. Die Wirkung dieses „moralischen Elements“ wird also notwendig eingeschränkt, weil das ultra posse hier gilt¹⁾. Trotzdem sollten wir uns auch hier „immer strebend bemühen“. Daß man ohne „Glaube“ je exegetiere oder seiner bei solchen Formulierungen nicht Erwähnung tun solle, ist normalerweise nicht möglich, da der Exeget schon Christ ist, wenn er seine Arbeit beginnt und somit seinen „Christenstand“ nicht ablegen kann.

Daß die Zirkelmethode das Ganze durch fortschreitende Einzelanalyse erlangen wolle, während man erst aus dem Ganzen (mit Schleiermacher und Dilthey) das Einzelne versteht, trifft für Wobbermin nicht zu (Siegfried), der im Gegenteil vom Wesen des Christentums eine Gesamtvorstellung hat, in die er einzelnes einordnet. In diesem Dilemma: Ganzes oder Teile, Teile nicht ohne Ganzes liegt ja aber wieder ein „Zirkel“ beschlossen. Wieweit die Zirkelmethode auf die phänomenologische als ihren eigentlich methodologischen Sinngehalt hinweise (Siegfried 143),

1) Es sei nur noch kurz hingewiesen auf R. Seebergs Formulierung: Religiöse Urkunden, die unter dem Eindruck starker, innerer Erlebnisse ihrer Verfasser entstanden, kann nur der interpretieren, der innerlich befähigt ist, diesen Eindruck als religiösen und nicht nur ästhetischen mitzuerleben (S. 58). Seeberg fügt hinzu, man müsse von dem in der Bibel waltenden Geist innerlich bewegt sein, um ihren Worten gerecht zu werden; denn sie sei der ursprünglich klassische Ausdruck der Selbsterschließung des absoluten Geistes in den geschaffenen Geistern (S. 54). Damit seien die neutestamentlichen Schriften herausgehoben aus den natürlichen Entdeckungen, welche der Menscheng Geist aus der Selbstanschauung gewinnt oder die er aus dem geschlossenen Weltzusammenhang entnimmt (S. 55). Hier taucht wieder das Zirkelproblem auf. Man soll vom Geist der Bibel innerlich bewegt sein, und doch gelangt man durch ernstes Bemühen um die Auslegung erst in ihn hinein. Dies „innerliche Bewegtsein“ ist aber ein mysteriöses Passivum, über welches der Exeget gar nicht verfügt. Darum gibt es wohl gute Leistungen von exegetisierenden Nichttheologen, auch von Theologen, die sich „eine Gesamtanschauung von der betr. Religion und ihrer Geschichte erworben haben“ (S. 43), aber darüber hinaus ist zu fordern, daß „der Exeget, wenn er seiner Aufgabe wirklich gewachsen sein soll, ein gläubiger Christ sein muß“ (44). Die weiteren Formulierungen Seebergs erscheinen recht widerspruchsvoll oder geben zumindest zu Rückfragen Anlaß. In welchem Verhältnis stehen „Glaube“ und „vom Geist bewegt sein“? Wie ordnet sich dazu „die innerlich erworbene Grundanschauung vom Christentum in religionsphilosophischer wie geschichtsphilosophischer Hinsicht“? Was das Verstehen selbst betrifft, so wird seine Möglichkeit weiter nicht diskutiert, aber die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Exegese betont d. h. der Exeget auf ein Unternehmen verwiesen, das ihm ja nun gerade fragwürdig ist. Über das Verhältnis dieser Exegese zur „theologischen“, welche Seeberg fordert, ist im Anschluß an die Darstellung Girgensohns zu reden.

kann hier umso weniger diskutiert werden, als Heidegger die ontologische Betrachtung als Grundlage der psychologischen setzt, indem er erklärt, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit das eigentliche philosophische Problem verfehlen. „Wissenschaftstheoretisch sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen — nicht etwa die „Wissenschaftlichkeit“ der an ihrer Förderung Arbeitenden — heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen¹⁾“. Ob diese Ontologie besser sei als die Psychologie, wird sich noch zeigen; wie weit Siegfried und Heidegger auf die gleiche Wurzel (Husserl und seine Phänomenologie) zurückgehen, ist nicht Gegenstand unserer Untersuchung. Hier folge ein Beispiel dafür, daß Wobbermins Methode in einem entscheidenden Falle sich als unzureichend erweist, der Ableitung des Monotheismus im N. T., speziell bei Paulus (Bd. III S. 80 ff.). Er spricht von einem „trinitarischen Monotheismus“ als der urchristlich-religiösen Überzeugung, der durch Übernahme hellenistischer Worte und Vorstellungen „bei den Führern der Bewegung die religiöse Überzeugung selbst in ihrem Kerngehalt“ nicht verändert haben könne. Diese Umgestaltung habe erst in der dritten oder vierten Generation begonnen. Von da aus ergibt sich eine Polemik gegen Bouisset, d. h. von einer systematischen Formel aus, die angeblich die urchristliche Überzeugung sinngemäß wiedergibt. Die ganze Diskussion interessiert uns hier nur vom Standpunkt des Verstehens aus, der Wert dieser Betrachtungsweise für die moderne Systematik ist eine Sache für sich. W. wirft Bouisset vor, daß ihm der psychologische Einblick in die Struktur des religiösen Bewußtseins fehle. Infolgedessen beachte er nicht, daß die religiöse Überzeugung tiefer liege als die kultischen Ausdrucksformen, an welche Bouisset sich hält. Nur gelegentlich wird der oben zitierte Satz geprägt: kultische Ausdrucksformen stellen ebensowenig wie formulierte Gedanken die religiöse Überzeugung selbst dar (S. 99). Zwar soll damit ihre Bedeutung nicht gemindert werden, aber es erhebt sich nun die Frage, wenn Wort und Sache sich so wenig decken, wie man da richtig verstehe. Wir stehen hier vor der schon von Schleiermacher erwogenen Möglichkeit, daß wir einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Kann man Wobbermin bis hierher zustimmen, so unterliegt seine weitere Beweisführung gewissen Bedenken, wenn er die religiöse Erfahrung, welche für

¹⁾ Sein und Zeit, Halle 1927, S. 45.

ihn in dem Wort „Monotheismus“ ausgedrückt liegt, an Paulus heranbringt. Dieser in der Neuzeit geprägte, stark mit apologetischen Vorstellungen gesättigte Begriff gehört in die Reihe jener „Ismen“, von denen Paulus nichts wußte. Man könnte zwar fragen, ob nicht des Apostels Bekenntnis zum *εἰς θεός* sich mit unserem Begriff des Monotheismus decke, indessen eine Untersuchung ergibt, daß das nicht der Fall ist. Paulus weiß nichts von einem Monotheismus, der ein auf griechischem Denken beruhender, Zeitloses ausdrückender Begriff ist. Seine Welt ist kein in Gott ruhender Kosmos, sondern bewegt sich im Gegensatz zweier Äonen. Gott ist als „Gott alles in allem“ das Endziel einer eschatologischen Entwicklung, sodaß man allenfalls von einem teleologischen Monotheismus bei Paulus sprechen kann, da doch die Welt des Apostels von Engeln und Dämonen belebt ist und den Tod wie den Satan als gottfeindliche Mächte wirksam weiß. Man sieht, daß Wobbermin seine Fragestellung in die uns ganz unzugängliche Bewußtseinsphäre des Paulus hineinverlegt und das, was Paulus sagt, als unvollkommene Ausdrucksform beiseite schiebt. Diese Beobachtung wird verstärkt, wenn Wobbermin seine dogmatische These „Wesen des Christentums gleich Monotheismus begrenzt durch den neutestamentlichen Kanon“ zu beweisen versucht. Sein psychologischer Ansatz will zwar die Kluft zwischen einst und jetzt überbrücken, aber die produktive Einfühlung bedeutet Eintragung fremder Gedanken. Gerade wenn die Gefahr besteht, daß religiöse Überzeugung und deren Ausdrucksform sich nicht decken, kann eine Klärung des Sachverhalts nur aus der eigenen Terminologie des Paulus erfolgen, sonst benutzt man diese Diskrepanz, um seine moderne Auffassung einzuschalten. Damit wird die Identifikation von Sache und Begriff durch eine neue Fehlerquelle gestört, die oben konstatierte Unklarheit aber als Anlaß benutzt, durch besseres Ausdrücken dessen, was Paulus meinte, in Wahrheit ihn sagen zu lassen, was man selbst unter Christentum versteht.

Wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus der Krisis des Rationalismus die Frage nach einem tieferen Schriftsinn auftauchte und in den verschiedensten theologischen Lagern behandelt wurde (Olshausen, Hengstenberg, J. T. Beck, Lücke), so hat neuerdings K. Girgensohn die Krise des Historismus und des Psychologismus durch die Forderung einer pneumatischen Schriftauslegung zu bannen versucht. Er ist dabei sehr stark an der praktischen Verwendung der Bibel interessiert, wenn er einmal die Opposition der Laien gegen das historisch-kritische Verfahren an der Bibel geltend macht, andererseits selbst von einem Evangelisten wie E. Schrenk starke Eindrücke empfangen hat, so

daß man fast glauben könnte, dieser Mann habe dem Verfasser bei seinen Forderungen als Muster vorgeschwebt. Girgensohn hat eine Abneigung gegen den modernen Wissenschaftsbegriff und möchte „einen empirischen und einen Idealbegriff der Wissenschaft unterscheiden“ (S. 34). Während der „Aufklärungsbegriff der Wissenschaft“ eine verengende Auswahlformel enthält, wonach nur das dem Verstand durchsichtig Gewordene „wissenschaftlich“ zugänglich ist, sei Aufgabe des Idealbegriffs die Wiederherstellung der Unbegrenztheit und Unabgeschlossenheit der Forschungsobjekte und Forschungsmethoden. Ehrfurcht vor der gegebenen Wirklichkeit in allen ihren Manifestationsformen sei oberstes Gesetz alles wissenschaftlichen Denkens (S. 40). Man wird nach allem früher Gesagten hier gern zustimmen und die Kritik am Historismus, der durch Distanz, und an einer Psychologie, die durch Vermenschlichung der Sache ihren Ernst nimmt, weil sie das Ich gegenüber dem Objekt zur Gleichgültigkeit stimmt, durchaus unterschreiben können. Daß mit dem Auftreten der Dialektiker zugleich ein heftiger Streit um das, was „Wissenschaft“ sei, entbrannte, dessen werden sich die damals Studierenden wohl noch entsinnen. Aber dieser neue Wissenschaftsbegriff ist im Anschluß an Dilthey und durch eine neue vertiefte Auffassung von Geschichte ohnehin zu gewinnen und weithin schon gewonnen. Was hat damit eine pneumatische Schriftauslegung zu tun? Wir wollen hier nicht gleich sagen, daß sie gar nicht als Methode existiere, sondern zeigen, daß Girgensohns positive Gedankenführung von eigentümlicher Unklarheit ist. Die Erkenntnis, daß in der Schrift der ewige Gott zu mir spricht — ist sie pneumatisch? Sie kann es sein, wenn der Geist mich zwingt, mein Ich und meine ratio unter das Wort zu beugen. Inwiefern ersteht daraus aber eine bessere wissenschaftliche Exegese? Wenn Girgensohn erklärt, der erste Schritt zur wissenschaftlichen Sicherung der pneumatischen Schriftauslegung sei der ständige Rückgang auf das Schriftganze, so haben das Schleiermacher und Dilthey bereits gefordert, diese Forderung gilt für jeden profanen Text. Bedarf aber pneumatische Auslegung einer „wissenschaftlichen Sicherung“, heißt das nicht letzten Endes, Geist an Vernunft binden? Die pneumatische Exegese soll nicht zuchtlose Glossolalie sein, sie muß „auf klare und präzise Begriffsbildung dringen“ (S. 45). Tut das nicht jede ernsthafte Exegese? Sie soll zurückgehen „auf den buchstäblichen Sinn der Schrift“ (ebenda), tut das nicht die normale Auslegung auch? Alles, was Girgensohn hier fordert, sind gesunde Korrekturen exegetischer Auswüchse. Was ist denn daran eigentlich „pneumatisch“?

Die historisch-menschliche Seite der Schrift ist zugleich göttlich.

Deshalb verbaut sich der Historiker im Grunde genommen den Weg zum Tiefsten und Letzten, wenn er sich auf die menschlich-seelische Seite der Schrift beschränkt (S. 31). Selbst wenn wir uns vom „Schlepptau wissenschaftlicher Aufklärung“ losmachen, ja wenn wir hinter den Menschen die Sache sehen, ist diese Verschiebung des Schwerpunkts im Subjekt-Objektverhältnis schon „pneumatisch“? Wäre danach nicht das neue Verstehen in der Kunst, Literatur und Profanhistorie auch „pneumatisch“? „Die pneumatische Auslegung ist in ihrem Tiefsten und Besten zeitlos und zu allen Zeiten identisch“ (S. 52). Gibt es nicht eine „zeitlose“ Auslegung Platons und anderer Philosophen in ähnlicher Weise? Und weiter: Ist pneumatische Auslegung wirklich identisch? Man muß doch wohl mit dem Satz Schleiermachers ernst machen, daß das, was der Geist vergangenen Geschlechtern offenbarte, uns heute nicht ebenso als Offenbarung zu erscheinen braucht. Sollte hier Identität herrschen, so würde ja die menschliche Seite völlig ausgeschaltet werden und Paulus wie Luther müßten Papageien werden oder Puppen. Alle Theologie und alle wissenschaftliche Auslegung gehört doch wohl irgendwie zur σοφία τοῦ κόσμου τούτου. Hat nicht Paulus die Tatsache der Abrahamskindschaft in Gal 3 und Röm 4 ganz verschieden ausgelegt trotz Festhaltens am gleichen Sachverhalt? Wie soll denn da überdies echte Wissenschaft, nämlich in Unabgeschlossenheit des Fragens und Forschens bestehen? Behm hat recht, wenn er sagt, Girgensohn bewege sich nicht in der Ebene, wo die Grundsätze der Hermeneutik entwickelt zu werden pflegen¹⁾. Der Grundfehler im Ansatz liegt m. E. darin, daß Girgensohn einerseits die pneumatische Auslegung neben die wissenschaftliche stellt und die Forderung einer „Erneuerung der Lehre vom doppelten Schriftsinn“ erhebt (S. 8 und 9), andererseits aber die irdisch-menschlich-psychologische Erklärung, welche nicht zum vollen Schriftsinn führt, an die „ganz tiefe pneumatische Auslegung derer, die mit Gottes Geist begabt sind“, gebunden wissen will, damit nicht zuchtlose Glossolalie entstehe. Das ist ein unmögliches Unternehmen, wenn man den Begriff „pneumatisch“ so wie die Bibel versteht und nicht für „ideale oder von Auswüchsen gereinigte Wissenschaft“ nimmt, wie es (s. o.) den Anschein hatte. Was Girgensohn unter „pneumatischer Auslegung“ versteht, sagt er niemals eindeutig. Alle bisher zitierten (von ihm z. T. durch Sperrdruck als wichtig gekennzeichneten) Stellen haben etwas Schwebendes, Vieldeutiges. So klar die Kritik, so unklar ist die positive Forderung. Schon der Hinweis, daß nur mit Geist Begabte der „ganz tiefen

1) Joh. Behm: Pneumatische Exegese? Schwerin 1926, S. 15.

Auslegung“ fähig sind, offenbart ja doch: pneumatische Auslegung ist χάρισμα, keine Methode¹⁾). Umgekehrt: wo dies χάρισμα wirkt, läßt sich da der Geist durch Bindung an wissenschaftliche Methoden hemmen? Girgensohns Idealbild ist ein wissenschaftlich gebildeter Schrenk. Wo eines ist, soll das andere als Ausgleich auch sein, aber ist das in der Wirklichkeit der Fall oder ist überhaupt solche Forderung möglich? Wir verstehen, wenn deshalb von allen Exegeten die jetzt zum Thema „Exegese“ schreiben (v. Dobschütz, Behm, R. Seeberg, Bultmann, Frick) die Forderung einer pneumatischen Schriftauslegung abgelehnt wird, weil hier Disparates zusammengezwungen werden soll. Es gibt pneumatische Exegeten, aber keine pneumatische Exegese; der Ruf nach solchen Persönlichkeiten wie die Feststellung, daß es solche gebe, schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß eine Kirche, die keine Propheten und Pneumatiker hat, sich mit Theologen zufrieden geben muß. Und da die Pfarrer dieser Forderung im allgemeinen wohl auch nicht entsprechen können, so mag man mit Bultmann wünschen, daß „das Gerede von pneumatischer Exegese bald verstummen möge“²⁾). In Wahrheit gelten Girgensohns Verbesserungen der Methodik ja allgemein und wird jede Methode durch ihren Gegenstand bestimmt, der in diesem Falle ein geschichtliches Verstehen erfordert, aber ein pneumatisches nicht erzwingen läßt. Girgensohn illustriert nirgends, so sehr er die Arbeit der Kommentare kritisiert wegen ihrer verschiedenen Resultate, wo ihm denn durch pneumatisches Verständnis ein tieferer Sinn irgend-einer Schriftstelle aufgegangen sei. Bei aller Scheu, von so persönlichen Dingen zu reden, wären für den Exegeten doch Beispiele von Nutzen gewesen und hätte uns Girgensohn nur an Proben Schrenkscher Auslegung zeigen sollen, wie in concreto nach seiner Meinung pneumatische Auslegung aussieht³⁾). Die merkwürdige Behauptung, daß die pneumatische Auslegung den Historiker erziehen könne, seine Hypothesen besser zu begründen, ist doch nicht zureichend. Bedarf es zu dieser Tugend, die man in der Schule eines vorsichtigen und gewissenhaften Exegeten lernt, schon des πνεύμα? Die Exegeten werden sich gern warnen lassen vor „logischer Überdetermination“ (S. 46 f.), (die in den neuesten Kommentaren

1) cf. von Dobschütz: Vom Auslegen usw. S. 51: Die Forderung einer pneumatischen Exegese bedeutet Verwechslung von Methode und Charisma.

2) Theol. Blätter 1928, 3, Spalte 64, Anm. 10. S. auch R. Seeberg, S. 39 f.

3) Man wüßte gern, was denn Girgensohn an Schrenks Bekämpfung der Zungenbewegung im Jahre 1910 „vorbildlich“ erschien. (Zu S. 43).

fast überall geschwunden ist!), aber ist der Verzicht auf die Behauptung, daß die Auffassung der anderen falsch sei, und das Zugeständnis der Mehrdeutigkeit eines Textes etwa schon „pneumatische Auslegung“?

Girgensohn betont mit allem Nachdruck, daß der Exeget nirgends den einfachen Schriftsinn in sein Gegenteil verkehren dürfe, er will keine neue Allegorese. Aber wenn auch das Prinzip abgelehnt wird, so ist doch durch die Behauptung, daß neben der wissenschaftlichen Auslegung oder über ihr ein „ganz tiefer“ Schriftsinn stehe, mindestens der Gefahr Vorschub geleistet, daß man einen originellen Einfall, der den Text etwas anderes sagen läßt, als er meint (d. h. eine verschleierte Form der Allegorese) für pneumatisch halte. Wir sollten diese Bezeichnung nicht von Menschen gebrauchen; denn ein Exeget, dem hin und wieder eine pneumatische Auslegung gelingt — er wird das meist gar nicht wissen, oder sie wird den Hörern so erscheinen, ohne daß er etwas Besonderes zu sagen meint — besitzt doch nicht Pneuma als dauernd oder für die Exegese aller Schriften des N. T. Gottes Geist weht, wo er will und wann er will. Dieses Wirken wird sehr oft außerhalb des Geschäfts der Auslegung liegen, ein tiefer Schriftsinn mag mir in einer Lebensnot, im Gespräch mit einem Freunde oder sonst in einer Situation meines Lebens plötzlich aufgehen, aber dieser unberechenbare Vorgang einer geschenkten Einsicht ist nicht Angelegenheit der wissenschaftlichen Arbeit und schon lange kein Stück einer Methode. Wollte man die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem N. T. zu dem Wirken des Pneuma in Beziehung setzen, so käme man zu der gefährlichen Vorstellung, als ob dieses gleichsam in den Texten wohne und bei deren Verständnis in den Exegeten überginge, während es doch im N. T. so liegt, daß das Pneuma eine lebendige Kraft ist, welche die Christen mit der Taufe, durch Handauflegung, in Verbindung mit einer ihnen geschenkten Offenbarung als lebendige fühlen, aber nicht durch Schriftexegese erlangen. Wo solche pneumatische Exegese stattfindet, deutet ein Pneumatiker, der die Gabe der Auslegung schon besitzt, jeweilig einen Text. Ob diese Deutung, wie z. B. in Apostelgesch. 8, 26 ff., uns heute noch als verbindlich erscheint, ist sehr die Frage. Sollte Gott nicht andere Mittel haben, uns durch den Geist zu überführen? Sollte dieser Geist uns nicht andere Stellen als wichtig erscheinen lassen, die damals zurücktraten? Das N. T. ist Zeuge dafür, daß die ersten Christen Pneuma besaßen, aber dieses ist nicht in den Worten gleichsam aufgespeichert. Sollte uns dies Wort als „pneumatisch“ verbindlich sein, so können wir bei unserem „Umweg über ein altes Buch“ den Sinn nur durch Umdeutung festhalten d. h. aber, aus

Knechtschaft des Buchstabens Allegorese treiben. Bei großen Partien des N. T. ist kein „zeitloser Sinn“ zu gewinnen. Wir müssen da jede Systematisierung vermeiden, weil sonst aus produktiver Einfühlung ein „produktives Mißverstehen“ wird, das mir hilft, aber auf Kosten der Ehrfurcht vor dem Ursinn des Wortes, die doch nach Girgensohn ein Zeichen echter Wissenschaft ist. So birgt die religionspsychologische Methode, wie wir sehen, ihre Gefahren in sich, wenn sie aus der Rolle eines Hilfsmittels zur „Systematik“ emporsteigt.

Wenn wir uns nun der Darstellung dessen, was die Vertreter der sog. dialektischen Theologie zu unserem Thema zu sagen haben, zuwenden, so ergeben sich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, die kurz erwähnt seien:

1. Unter dem Namen „dialektische Theologie“ wird das Aller verschiedenste zusammengefaßt. In seiner Auseinandersetzung mit Peterson hat Rud. Bultmann mit Recht gesagt, daß dieser Name irreführend sei¹⁾. Das echte *διαλέγεσθαι* im Sinne des Sokrates ist ein Reden mit Menschen, welches in Frage und Antwort ein Finden der Wahrheit bezweckt. Was im Unterredner noch unbewußt schlummert, soll ihm einsichtig werden. Durch die Fragekunst des Meisters soll der Schüler schrittweise dahin gebracht werden zu erkennen, was dieser schon weiß (also *διαλέγεσθαι* als Kunstform Platons), oder beide Unterredner wollen durch gegenseitiges Fragen und Antworten der Wahrheit näher kommen. Ein Thema wird gestellt, die Antwort ist völlig frei. Die Unterredung ist nie abgeschlossen, sie basiert aber auf dem Optimismus des Sokrates, daß Wahrheit auf diesem Wege zu finden und jede Erkenntnis für das tugendhafte Handeln des Menschen bestimmend sei, sofern er sie nur erst gewonnen hat. Die moderne Auffassung der „dialektischen“ Theologie, Wahrheit sei „unanschauliche Mitte zwischen zwei Aussagen“ oder liege „jenseits in der Mitte von Ja und Nein“, eine Auffassung, die nur von „Möglichkeiten“ redet, hat mit jener des Sokrates in der Tat nur „formale Ähnlichkeit“; denn sie ist ein Kind der Skepsis und des Pessimismus, wie sie modernen Menschen eigen sind. Und weiter: es handelt sich um „fundamental Verschiedenes“ bei Sokrates und den modernen Dialektikern; denn dort fragt der Mensch, hier ist aber „die Antwort die Frage“ (und umgekehrt) da wo Gott fragt, d. h. wo der wirkliche Mensch in seiner Jeweiligkeit in Frage steht (S. 42). Die entscheidende Frage ist der Mensch selbst in seiner Existenz, die

¹⁾ Die Frage der „dialektischen“ Theologie. Zwischen den Zeiten, 1926, 1, S. 40—59.

Antwort ist die „Rechtfertigung des Sünders durch Gott“. Mag der Mensch immer fortschreiten, er wird auf diese Grundfrage und Grundantwort immer wieder zurückgeworfen. Unsere existenzielle Situation, so kann es auch gesagt werden, ist die Frage, das unsere Existenz neu begründende Geschehen die Antwort. Dies Geschehen ist nicht „als die ewige Bewegung des λόγος einsichtig“, sondern nur wirklich, „sofern es von Gott aus geschieht und in unserer Zeitlichkeit eben durch das Wunder des Heiligen Geistes Ereignis wird“ (S. 43). Der Unterschied zwischen dem sokratischen διαλέγεσθαι und dem theologischen ist deutlich. Dort spricht Mensch zu Mensch, beide stehen unter der „Bewegung des λόγος“, beide vertrauen disputando auf die Kraft des νοῦς, der ihnen eigen ist. Hier dagegen weiß man sich von Gott her bestimmt, kann man gar nicht voraussetzungslos reden, da eine Grundtatsache, „die Begrenzung der Existenz durch Gott“, feststeht. Hier muß „das Wunder des Geistes“ zwischen Gott und Mensch wirken — das ist der äußerste Gegensatz zur Sphäre des νοῦς. Es dreht sich nicht um ermitteltes Vernunftwissen, der in seiner Existenz sich selbst rätselhafte Mensch empfängt „Offenbarung“, nämlich die von dem „neu begründenden Geschehen“, dem Ereignis, „daß Gott dem Sünder gnädig ist“. Wird aber die Grenze des νοῦς überschritten, so ist alle Möglichkeit zu überzeugen in Frage gestellt; wenn Gott nicht redet, ist alles Reden von diesem „Ereignis“ nur Hinweis und Zeugnis. Aus dem διαλέγεσθαι zwischen Mensch und Mensch wird das Reden des sein Dasein als Rätsel empfindenden Menschen mit Gott, den dann obendrein noch die Frage quält, ob es Sinn habe, von Gott zu reden und der jede Sicherheit sofort wieder als „Möglichkeit“ in Frage stellt. So hat diese „dialektische Theologie“ in der Tat nur formale Ähnlichkeit mit der dialektischen Philosophie, eben als Theologie, deren Sachverhalt ein ganz anderer ist. Da Bultmann nirgends so klar wieder definiert hat, was dialektische Theologie ist, weil sich sein Standpunkt „in der Unabgeschlossenheit des Fragens“ und unter philosophischem Einfluß später verschiebt, so lohnt es, seine Schlußdefinition (S. 59) ins Auge zu fassen: „Ihrer Form nach ist Theologie immer Exegese der Schrift.“ Sie sucht „in der Exegese zu erfassen, was die als Zeugnis verstandene Schrift sagt“. Ihr Gegenstand ist „die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als durch Gott bestimmter d. h. so wie er sie im Lichte der Schrift sehen muß“.

2. Unter diese Formel läßt sich der frühe Barth — Bultmann schreibt hier noch mit in seinem Namen, wenn er von „wir“ spricht — mitbegreifen. Aber Barth, der Verfasser der Dogmatik und Bultmann, der Anhänger Heideggers, streben

dann auseinander. Und vollends Hogarten oder gar Brunner — was ist da „dialektisch“? Es ist Sache der Systematik, hier das Gemeinsame aufzuzeigen, die Differenzen bloßzulegen, die Genesis dieser Theologie an Hand ihrer Ahnenreihe (Kierkegaard, Dostojewski, Cohen usw.) nachzuweisen, die Meinung, daß man von Hegel (mit Kierkegaard) losgekommen sei, als Irrtum darzutun. Uns liegt daran, die Leistung der Exegese zu prüfen¹⁾.

3. Diese Arbeit wird aber dadurch erschwert, daß geschichtliche und systematische Gedanken nebeneinander hergehen, daß von Bultmann wohl schematisierende biblisch-theologische oder begriffliche Untersuchungen, aber keine fortlaufenden Kommentare vorliegen, an dem sein Verfahren zu studieren wäre.

4. Die „Unabgeschlossenheit des Fragens“ macht es schwer, im Wandel die Einheit zu erkennen. Gerade bei Bultmann ist von dem eben erwähnten Aufsatz gegen Peterson bis zur „Offenbarung im N. T.“ (1928) eine starke Änderung eingetreten.

¹⁾ In seinem Aufsatz: „Dialektische Methode und theologische Exegese“ hat Gerh. Krüger vom Standpunkt des Philosophen „logische Bemerkungen“ zu Barth's Römerbrief gemacht, die an Hand einer Nachprüfung von Barth's Exegese zu Römer 5, 12—21 die Schwierigkeit deutlich erkennen lassen, dialektisch verstandene Begriffe, denen eine moderne Seinsauffassung zugrunde liegt, auf Paulus anzuwenden. Weil der Aufsatz im ganzen nicht recht klar ist und da, wo das Problem für den Exegeten angeht, nämlich bei der Diskussion (S. 150), „daß Geschichte wirklich in dem Sinne „ist“, in dem sie von der modernen psychologisch pragmatisch arbeitenden Historie als seiend genommen wird“, abbricht, so ist er für uns nicht sehr ergiebig, kann es nicht sein, da das von Krüger gewählte Stück aus Paulus nicht instruktiv genug ist; enthält doch Römer 5 gerade sehr viel Spekulation, an der man „Geschichte“ nicht illustrieren kann. Die an Barth gerügte rein durch Begriffe erzeugte Verklammerung von „alter“ und „neuer“ Welt ist aber durch seinen eigenen Hinweis auf „echte Bewegung“ als nicht bloß konstruktiv erwiesen, wie denn Krüger des öfteren Barth's Anliegen als richtig versteht, aber durch einseitiges Herausziehen von Sätzen aus dem Zusammenhang Dinge „logisch“ als Widerspruch oder Mißverständnis nimmt, die im Ganzen des Barth'schen Textes ganz anders wirken. Die Gesamtwirkung wird auch durch systematische Aufteilung in Einzelabschnitte und Zwischentexte über Philosophen so zerstört, daß man aus Krüger's Darstellung keinerlei plastischen Eindruck von Barth's Exegese gewinnt, während der Gegensatz zu Paulus dabei noch schattenhafter bleibt. Wertvoll ist die Darstellung Cohens, die einem manches an der dialektischen Art zu argumentieren verständlicher erscheinen läßt. Wenn man Paulus schon nicht mit „dialektischer Methode“ beikommen kann, so Barth wiederum nicht mit logischen Bemerkungen, die verraten, daß das Anliegen des Theologen Barth dabei zu kurz kommt. Der Exegete wird gut tun, Paulus und Barth allein zu vergleichen, Barth's Exegese von seiner eignen Grundabsicht her zu verstehen.

Kompliziert wird die Überschau durch die Frage, wie denn die radikale historische Kritik und „der Anspruch des Wortes“ oder: der historische Kritiker und der dialektische Systematiker zueinander stehen. Soviel läßt sich jedoch sagen, daß die Exegese der Dialektiker stark konstruktive Tendenzen hat und somit in erhöhtem Maße die Gefahr des Mißverstehens in sich birgt.

Es wurde schon gelegentlich angedeutet, daß mit dem Aufkommen der „dialektischen“ Theologie ein Kampf um das, was man „Wissenschaft“ nennen dürfe, einsetzte. Die Vorrede zur 2. Auflage von Barths Römerbrief ist Zeugin dieser Behauptung. Die dort apostrophierten Gegner befinden sich in einer bedauerlichen Zwitterstellung. Wenn sie bloß „exakte Wissenschaft“ treiben wollten, dürften sie nur Tischendorf oder Bruder nacheifern und Texte edieren bzw. Konkordanzen herausgeben. Über den Punkt sind sie nun aber als „historisch-kritische Exegeten“ hinaus, sie haben den löblichen Willen, Paulus zu verstehen, d. h. nicht bloß zu konstatieren, was im Text dasteht, sondern wie es gemeint ist. Aber nun beginnt die Abweichung. Jene Exegeten sind zu bescheiden mit ihren Ansprüchen. Was sie leisten mit Hilfe des Lexikons und philologisch-archäologischer Erläuterungen, ist ein erster primitiver Versuch der Erklärung, eine Übertragung griechischer Wörter in entsprechende deutsche und die „mehr oder weniger plausible Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus“. (Vorwort S. X). Das intuitive Erfassen der Sache, wie es Luther und Calvin eigen war, geht den kritischen Exegeten ab, sie wollen nicht so lange nachdenken, bis die Mauer zwischen dem 1. und 20. Jahrhundert transparent wird, sie lassen zuviel exegetisches Rohmaterial liegen, um es als „singuläre Ansicht“ des Paulus hinzustellen, meinend, damit etwas „erklärt“ zu haben. Und darin sind positive wie liberale Exegeten in gleicher Verdammnis, ihre Bescheidenheit wird ihnen zum Gericht. Von den Blöcken bloß historischer, bloß zufällig gegebener historischer Begrifflichkeiten darf „tunlichst wenig“ übrigbleiben. „Bis zu dem Punkte muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde stehe“. Also ein Gegenschlag gegen die übertriebene Behandlung von „Persönlichkeiten“ und „Dokumenten“ sowie deren Chronologie. Was interessiert die Frage der „Echtheit“ eines Briefes, was die Zeit seiner Abfassung, was kümmern uns „Motive“ des Denkens oder Handelns eines Paulus, deren Ermittlung doch „historisch-psychologischer Pragmatismus“ ist, redet doch endlich von der Sache, von der die Wörter reden! Dann braucht ihr Exegeten (da die Sache hier und dort

d. h. im 1. und 20. Jahrhundert dieselbe ist) den Studenten nicht mehr jene „Ehrfurcht vor der Geschichte“ beizubringen, die in Wahrheit ein Verzicht auf „jedes ernsthafte ehrfürchtige Verstehen und Erklären bedeutet“!

Seit dem Erscheinen dieses Kommentars sind 10 Jahre verflossen. Die Meinungen sind hin und her heftig für und wider diese Art der „Auslegung“ laut geworden, Barth selbst blieb seinen Kritikern nichts schuldig. Wir können — da wir uns im ersten Teil bemühten, die neue Situation ganz allgemein und sachlich zu schildern — auch dieses Buch aus seiner Situation d. h. als Dokument einer aufgeregten Zeit würdigen, die nun schon ein gutes Stück hinter uns liegt. Das Unwetter des Gerichts ist über den Garten der Exegese niedergegangen. Einige morsche Äste sind abgebrochen, einige wurmstichige Früchte niedergefallen, aber die Bäume stehen noch fest, und die Kritiker beginnen wieder, an ihren Früchten Geschmack zu finden. Nun hängt das Wetter über dem Garten der Systematik, man wird sehen, ob es dort schlimmer wirken wird oder ein unerwarteter Wind aus anderer Richtung das Gewölk zerreißt, damit die Sonne über einem gequälten und zerrissenen Volke, das wohl der geeignetste Exponent solcher Theologie war, scheine, nach der düsteren Gerichtspredigt wieder Trost und Gnade zu ihrem Recht kommen, und aus chaotischem Sprachgewirr sich neu und klar eine einfache Botschaft emporringt, die nicht bloß in Fachkreisen Aufsehen macht, sondern das immer noch abseits stehende Volk erfasst. Ist diese Theologie „zwischen den Zeiten“ letzter Schlüsselstein einer Zeit der Krisis oder neuer Anfang zu schlichter Botschaft? Wird es „30 Jahre“¹⁾ dauern, bis „die Lage der Theologie und die Weltlage überhaupt“ Einfachheit gestatten? Niemand sieht es ab, jedoch vernimmt er, daß diese Theologie Exponent einer „Weltlage“ ist, wie die geschmähte alte auch war. Ihr Erfolg lehrt, daß auch diese Zeit die Theologie hat, welche sie verdient (s. o. S. 1).

Wir haben aber hier sine ira et studio zu prüfen, worauf denn nun das bessere Erklären und tiefere Verstehen des Paulus beruhe. Es liegt zum Teil begründet in dem schon früher skizzierten Tatbestand, daß das Schwergewicht auf die Sache gelegt werden soll. Alle historisch kritische Arbeit ist jetzt Vorstufe für das Unternehmen, die Sache im Wortlaut des Textes zu erfassen, die nunmehr von Person- und Zeitumständen losgelöst erscheint; denn nur so — durch Nachdenken über die Sache, die einst und jetzt die gleiche ist, kann zwischen den Jahrhunderten „Trans-

¹⁾ Vgl. Barths Vorwort zum Römerbrief S. IX.

parenz“ entstehen. Nicht Zeitnähe, aber Sachnähe wird behauptet und soll erkannt werden. Die Wurzel dieser Sachgleichheit liegt in dem Beziehungsverhältnis dieses Gottes zu diesem Menschen. Dagegen würde niemand etwas einwenden; denn es ist ein simpler Satz, daß es in der Religion um das Verhältnis von Gott und Mensch geht, nur die Energie, mit welcher dieses „*ἀπὸ θεοῦ*“ in den Vordergrund gerückt wird, ist erfreulich, und nachdem die vergangene Generation den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt herausgearbeitet hatte, weil sie die Personen als Sachträger vornehmlich ins Auge faßte, soll jetzt in einer Reaktion gezeigt werden, daß „*ἀπὸ θεοῦ*“ betrachtet der antike und moderne Mensch gar nicht anders stehen, daß trotz aller Wandlung des Weltbildes und der Geisteswissenschaften der Sünder im Frack vom Sünder in der Toga nur äußerlich abweicht. Gegenüber einem „unendlich qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit, gegenüber einem „Gott ist im Himmel und du auf Erden“, das man einem Augustin wie Luther in den Mund legen könnte, gegenüber diesem Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch hat ja in der Tat alles menschliche Meinen, Denken und Weltbild machen wenig zu sagen. Der Vordergrund wandelt sich, Geschichte erscheint wie ein Bildstreifen, der vor der gleichen Wand abläuft. „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“ Diese Beziehung, die nach Barth schon Paulus bei Bildung seiner Begriffe scharf vor Augen gestanden haben muß, soll dem, der des Apostels Begriffe nachdenkt, ebenso vor Augen stehen. Dann ist anstelle irgendeiner pragmatischen Voraussetzung eine der Sache dienliche gegeben, deren Richtigkeit sich an der Auslegung bewähren muß. Ist diese Sachgleichheit aber vorhanden, so kann man statt zeitgeschichtlicher Parallelen ebenso gut moderne nehmen; denn jene sind sachlich ja gar keine Parallelen, auch wenn sie gleiche Worte oder Vorstellungen verraten, sobald sie aus den Kreisen derer stammen, die der *ἀγνοία θεοῦ* geziehen werden müssen, dagegen kann ein moderner Christ „unheimlich zutreffend“ ausdrücken — und in unserer Sprache ausdrücken — was Paulus in der seinen gemeint hat. Macht man damit ernst, so steht etwa Dostojewski dem Paulus näher als Seneca, lernt man aus Kierkegaard mehr, um jenen zu verstehen, als aus Philon. Der Christ des 20. Jahrhunderts steht dem Christen des ersten Jahrhunderts näher als letzterer und ersterer den Zeitgenossen, die Heiden sind. Das ist — kurz gesagt — die Betrachtungsweise vom Standpunkt der Sachnähe, der gegenüber alle zeitgeschichtlichen und archäologischen Parallelen zur Aufhellung des Hintergrundes nützlich und nötig, aber sekundär sind. Dieser Betrachtungsweise kann man ein gutes Recht nicht absprechen. Man wird nur die Be-

fürchtung hegen, daß demgegenüber alle Geschichte zum „Gleichnis“ und alle religiösen Persönlichkeiten zum „Beispiel“ für eine theologische Wahrheit werden, wenn diese Betrachtungsweise zum systematischen Grundschema gemacht wird. Unsere Sorge wird größer, wenn Barth schon von vornherein sagt, daß er diesen „unendlich qualitativen Unterschied“ möglichst beharrlich im Auge behalte. Gewiß ist Beharrlichkeit schön und führt bekanntlich zum Ziel, aber kann man von vornherein als Ziel setzen, daß Paulus von der „permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit rede“? Barth meint, wenn das falsch sei, werde sich diese Exegese ad absurdum führen. Aber ob er das merkt? Ob er nicht — wie Krüger an der Deutung der Begriffe Sünde und Gesetz zeigt — stets neue Mittel hat, sein Schema in den Text hineinzulegen? Ob er nicht dem Reichtum der Gedanken des Paulus Gewalt antut oder nur solche hervorhebt, die ihm bequem sind? Ob nicht die Aufarbeitung von Restbeständen, welche die Historiker stehen ließen, des öfteren eine Zersetzung mit Hilfe der Säure moderner Reflexion ist? Die Behandlung der Auferstehung in der Auslegung von 1 Kor 15 zeigt, daß Barth die historischen Probleme einfach abtut. Auf die Nivellierung der paulinischen Begriffe hat Krüger (S. 136 seines Aufsatzes) schon hingewiesen, über die Deutung von πίστις = Treue hat sich ein Streit erhoben, welcher Barth zum Nachgeben veranlaßt hat. Auch sonst ist die Antikritik an seiner Kritik so groß gewesen, daß von Dobschütz sagen kann, Barths Vorwürfe fielen auf ihn selbst zurück, er setze intuitives Erfassen mit Verstehen gleich und das Ergebnis dieser „Erklärung“ sei Eintragung. (Vom Auslegen usw. S. 29 Anm.). Ihren Grund hat diese Schwäche in einer starken Vernachlässigung exakt philologischer Begriffsdeutung. Man braucht bei Barth nur einmal die Umschreibungen für πίστις zu verfolgen und damit den entsprechenden Exkurs in Lietzmanns neuer Auflage des Römerbriefkommentars zu vergleichen, um zu erkennen, daß hier wirklich exakte Arbeit geleistet ist und die Schwingungen des Begriffs aus dem Zusammenhang der Stellen an Hand dieser nüchternen Tabelle eher zu erfassen sind als aus Barths modernen Umschreibungen. Es ist z. B. ungenau, wenn Barth zu Röm 1,17 πίστις definiert: Respekt vor dem göttlichen Incognito, Liebe zu Gott im Bewußtsein des qualitativen Unterschieds von Gott und Mensch (S. 14); für Paulus ist „Glaube“ die menschliche Möglichkeit, sich eines göttlichen Geschenkes wie der Heilsbotschaft zu versichern. In ihr enthüllt sich „Gerechtigkeit Gottes“, von der wir hernach im 3. Kapitel das Wunderbare erfahren, daß Gott sie uns schenkt, daß sie im Glauben von uns als Geschenk bejaht wird. Muß man nicht von

dieser Botschaft sagen, daß sie „Kraft zur Errettung“ sei? Muß es nicht eine stolze Zuversicht (nicht zu sich selbst, sondern zu dieser Gabe, die von Gott kommt und nach 4,16 als gnadenweise geschenkte nur wirklich sicher ist) sein, ein Bewußtsein von Kraft, das der Apostel hat, wenn er, der als Mensch mit Zittern und Zagen auftritt, sich dieser Gabe nicht schämt? Ist das Wort „Kraft“ für ihn ein Begriff oder der Ausdruck eines Besitzes? Wer die Entwicklung bis zum Ende des 8. Kapitels verfolgt, nimmt gegen alle Störungen (Gesetz, Sünde, Tod, Widerspruch des Menschen) ein fortschreitendes Wegräumen von Widerständen wahr, das im Triumphgesang des 8. Kapitels endet, wo die Gewißheit, durch keine Macht von Gott geschieden zu werden, als durch den Besitz des Geistes vermittelte bezeichnet wird. Es handelt sich hier nicht um einen theologischen Begriff, wenn Paulus vom πνεῦμα spricht, sondern um einen Besitz. Von ihm kann man nicht reden, ohne von ihm zu wissen. Man weiß von ihm, wenn man ihn hat. Man ist des Besitzes gewiß für Paulus durch das „Zeugnis“. Das συμμάρτυρεῖν des πνεῦμα an unser πνεῦμα, das doch so sehr von jenem verschieden ist, schafft uns „Sicherheit“; denn wenn der Mensch niederbricht, matt ist und kaum seufzen kann, wird jene „Kraft“ in uns wirksam. Sie „schreit“ — wir würden sagen „spontan“, „elementar“ — aus uns „ἄββα“ und wir wissen, das ist nicht unsere „letzte Menschenmöglichkeit“, sondern (vgl. 1 Kor 12,3b, Gal 4,6) der Ruf des Geistes Gottes aus uns, den der Ohnmächtige so wenig imitieren kann, wie der „vernunftlose“ Ekstatiker Macht hat, gegen ihn fälschlich Jesus zu fluchen. Von diesem Geist sagt Paulus, daß er uns gestattet, alles zu erforschen, auch „τὰ βάθη τοῦ θεοῦ“; weil er „τέλειος“ und πνευματικός ist, kann er die Korinther νήπιοι nennen, obwohl sie doch auch Geistesgaben besitzen. Wo also der Hinweis aufs Objekt (Christus ist Ἰλαστήριον, Christus ist δεύτερος Ἀδάμ, der Christ ist in der Taufe ein „neuer Mensch“, er ist trotz aller Sünden und σάρξ, da er noch διὰ πίστεως, nicht διὰ εἰδους wandelt, doch δικαιοθεῖς) versagen könnte, wo sich mit dem „Gesetz in den Gliedern“ ein Wille dem Gotteswillen entgegenstellt und den Anschein erwecken könnte, daß alle Gaben „ἀπὸ θεοῦ“ uns zwar eigen sein, aber ἀπ’ ἀνθρώπου doch nur als „Phantasie“ erscheinen könnten, da sendet Gott den Geist, da weichen Knechtschaft und Furcht vor der Gewißheit: Wir sind Gottes Kinder.

Wir haben diese Gedankenreihe entwickelt, weil an ihr der Unterschied zwischen Paulus und Barth entscheidend deutlich wird. Hier paßt die Hohlraumstheologie nämlich nicht. Noch zu 1,17 kann Barth sagen, daß Paulus von der Kraft des unbekannten

Gottes spreche, obwohl Paulus ein ἀποκαλύπτεται ἐν αὐτῷ (d. h. τῷ εὐαγγελίῳ) aussagt, aber da, wo der Gegensatz wirklich vorhanden ist, in der Sphäre des Willens, da sagt er: es bestehe die tiefste Übereinstimmung dessen, was Gott will, mit dem, was der Mensch im Verborgenen auch will (S. 16). Woher weiß der Mensch, daß in ihm ein „Tu nos fecisti ad te“ schlummert, wenn er „den unendlich qualitativen Unterschied“ beharrlich im Auge hat? Zeigt nicht die Diskussion bis Römer 7 und das Rätsel des Imperativs, daß, wenn irgendwo, dann hier ein Gegensatz zweier Willen besteht? Aber wo Paulus das meint, da kehrt Barth die Sache um. Und wo Paulus des Geistesbesitzes gewiß ist, wo selbst Luther zitiert wird mit den Worten: „Hiemit ist beschrieben die Kraft des Reiches Christi und das eigentliche Werk und der rechte hohe Gottesdienst, so in den Gläubigen der Heilige Geist wirkt“, da spricht Barth (S. 281) von der „allerletzten Menschenmöglichkeit, die in solchem Schreien vor Gott kommt“; aber hier ist's angesichts dieser Zeugnisse vorbei mit dem Hohlraum. „Der Streit mag aufhören,“ der Rückzug zum „Geheimnis“ wird angetreten und als sicher zugegeben, daß „in solchem Schreien die Gottesmöglichkeit verborgen ist“. Wer den Gedankengang von Röm 1—8 bejaht, wie er oben entwickelt ist, wird mit dieser „Gottesmöglichkeit“ nicht ganz zufrieden sein. Wenn Barth S. XIV behauptete: „Paulus weiß nun einmal etwas von Gott“, so fragen wir: Wie ist das möglich? Paulus redet doch vom „unbekannten Gott“? Sein Glaube, der für die normale Exegese zugleich das Moment des Vertrauens umschließt, ist doch bloß „Respekt vor dem göttlichen Incognito“? Blicke immer noch das συμμαρτυρεῖν des Geistes, das uns trotz der Behauptung: Was der Mensch diesseits der Auferstehung Gott nennt, das ist in charakteristischer Weise Nicht-Gott (S. 15), die Möglichkeit gäbe zu sagen — wie wir es oben taten und Barth selbst will — Paulus weiß von Gott. Aber dann müßte jene „Gottesmöglichkeit“ in Röm 8 verschwinden; denn wo man „weiß“, gibt es keine Zweifel mehr oder ein Schwanken zwischen Möglichkeiten. Entschlüsse sich Barth, hier Paulus recht zu geben, wäre seine Exegese hier „ad absurdum“ geführt; denn der, welcher von Gott und vom πνεῦμα weiß, spielt nicht mit Möglichkeiten, wirft auch gar nicht (wie Barth S. 13) die Frage auf: Gibt es einen Gott? Sagt auch nicht, daß sein Reden von der Auferstehung ein Reden vom „Nicht-Gott“ sei. Auch wenn er nicht weiß, was er beten soll oder wie es angemessen ist zu beten, — im Augenblick seiner höchsten Schwäche verliert er dieses Wissen um das „καθὸ θεῶν“ — wird er sich verbitten zu hören: Was wir als Geist kennen, pflegt auf alle Fälle nie und nirgends anders

aufzutreten, denn als Nebel über einem Sumpfgelände (S. 296). Woher weiß Barth, daß des Paulus Geist „Nebel“ war? Wer gibt ihm, der sich über die Psychologen sonst erhebt, aber hier einer psychiatrischen Deutung von Blumhardt nicht wehren will, das Recht, über des Paulus Gewißheit zu sagen, sie sei „Zweideutigkeit“? Mag unser zweideutiges Reden und Meinen „Nebel über Sumpfgelände“ sein¹⁾, Paulus, der nicht daran gedacht hat, „den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch“ beharrlich im Auge zu haben, sondern sich des Geistbesizes und der Gotteskindschaft sicher fühlte, der dieses πνεῦμα sogar einem Blutschänder für die Zukunft als „gerettet“ in Aussicht stellte und in ihm ein „Unterpfand des Lebens“ sah, kann und muß es sich verbitten, hier in ein διαλέγεσθαι zwischen Hengstenberg und Feuerbach hineingezogen zu werden. Er weiß, daß Gott im Himmel ist und er auf Erden, er weiß, daß für alle Gnadengaben das ἀπὸ θεοῦ gilt, aber er weiß auch, daß Gott dann diesen „unendlich qualitativen Unterschied“ von sich aus überbrückt. Was gehen ihn die Skepsis eines neukantisch Geschulten und die Verzweiflung eines modernen Menschen an, der sich genötigt sieht, alles in „Möglichkeiten“ aufzulösen? So müßte Barth des öfteren „Gewissheiten“ zugeben, wenn er nicht die Stimme des Paulus über seinem Reden überhörte, müßte den „unendlichen qualitativen Unterschied“ gelegentlich beiseite lassen, aber er tut es nicht. Menschlich verständlich — wer führt seine eigene Exegese gern ad absurdum? Aber hier rächt sich das heimliche Diktat eines philosophischen Kritizismus, hier rächt sich, daß bei den „aufgeregten Paradoxien“ (Seeberg) in jenem Dialog zwischen Paulus und Barth der Apostel zu kurz kommt, weil Barth ihm dauernd ins Wort fällt und nicht ausreden läßt. Die Nöte eines modernen Menschen sollen nicht leicht genommen werden — aber solche Erregtheit, solches fortwährende Infragestellen alles Gesagten sind schon psychologisch keine gute Vorbedingung für die Interpretation. Hier wird das Nachdenken zum völligen Umdenken, und das könnte noch erfolgreich und gut sein, wenn nicht von vornherein jenes zitierte feste Schema an alles herangebracht würde. Es ist die Stimme des modernen Menschen, der hinter Feuerbach lebt, es ist die Stimme der vielen Zeitgenossen, die wirklich fragen: Gibt es einen Gott? Ist mein Glaube nicht Illusion? Aber so fragte ein Paulus, dem schon sicher war, daß die Heiden Gott erkennen konnten, wenn sie wollten, nicht. Darum ist die Gewinnung der „Transparenz“ zwischen Paulus

1) S. 306. „Christliche Gewißheit“ besteht zum Glück nur in der Einbildung der Theologen.

und uns hier mißlungen, trotz des zu billigenden Grundsatzes der Sachnähe. Er hätte nicht zu mißlingen brauchen, wenn sich nicht zu viel fremde Stimmen eingemischt hätten, wenn der Exeget nicht einen alten Text als Orakel für seine Nöte befragte, sondern ihn reden ließe, um dann zu sehen, ob er etwas für sich damit anfangen kann. So ist — wie bei den geschmähten Psychologen — die Distanz überwunden, der moderne Mensch verschlingt dieses Buch, er kann bei seiner dialektischen Weise das Ja oder das Nein heraushören, das macht es ja so interessant, aber der Überwindung der Distanz ist die Sache des Paulus zum guten Teil aufgeopfert. Die Wirkung ist groß, es wird vielen geholfen — aber nur durch produktives Mißverstehen des Apostels. Wenn Barth, um die moderne optimistische Kulturreligiosität zu treffen, als Anonymus — wie Kierkegaard es sein wollte — zu Felde zöge, dann möchte diese dialektische Methode, welche Glauben und Zweifel, Calvin und Feuerbach gegeneinandersetzt, am Plage sein. Dies *διαλέγεσθαι* — unter dem heimlichen Diktat des finitum non capax infiniti — ist Zwiesprache des Theologen Barth, welcher der Orthodorie von Haus näher steht, mit dem Studenten der Marburger Philosophenschule, aber es leuchtet ein, daß diese Gegensätzlichkeit an Paulus ihr verkehrtes Objekt sucht, dessen Spannungen innerreligiös waren, der aber nicht zwischen Glaube und Zweifel, Theologie und Erkenntnistheorie hin und herschwankte. Dieser vom Kritizismus flammende negative Pol ist durch den Satz: Gott ist im Himmel und du auf Erden, religiös verbrämt, aber dahinter sitzt der Wolf im Schafskleid, Feuerbach in Gestalt Marcions oder wie man es nennen will. Das schärfere Nach-Denken über die Texte hat nicht zum tieferen Verständnis, sondern zu eintönigen Deklamationen nach einem Grundschema geführt, das zum Mißverstehen führen mußte, weil es methodisch nicht aus dem Stoff folgte. Das Problem der Sachnähe kann nicht mit philosophischen Mitteln für das N. T. gelöst werden, sonst wird die Theologie zur Magd der Philosophie, während bei Paulus, soweit er als Theologe denkend Philosophie seiner Zeit benutzt, diese Beispiel oder Vorstufe zur „Offenbarung“ ist. Der Weg ist genau umgekehrt. Das Nach-Denken hat auch zu einer starken Nivellierung der paulinischen Begriffe geführt; wie Sünde und Tod ungefähr dasselbe werden, so ist es gleich, ob man sagt, der Gerechte lebe aus Treue Gottes oder aus Glauben (S. 17). Diese Denkkraft entleert die aus Leben geborenen Vorstellungen, welche in den „Wörtern“ eingefangen sind, und macht aus ihnen Gleichungen. Auch das widerspricht einem rechten Verstehen. Und so ist denn Barth mit einem guten Grundsatz

ausgezogen und hat das Gegenteil gewirkt. Er hat mehr gewollt als die bescheidenen Historiker, aber er ist hinter ihnen zurückgeblieben, muß man vom Standpunkt einer Auslegung, die auf Verstehen sich gründet, feststellen.

Wir können die Auseinandersetzung mit der Auffassung R. Bultmanns zunächst in Parallelanordnung mit der an Barth erfolgten vollziehen und dabei zugleich an den oben (S. 30 ff.) schon teilweise zitierten Aufsatz gegen Peterson anknüpfen. Es war das Eigentümliche bei Barth, daß sein dialektisches Verfahren für das Pneuma kein Verständnis und Wirken zuließ. Denselben Vorwurf hat Bultmann gegen Petersons Forderung „des Dogmas“ erhoben. Es ist nach ihm der Fehler, daß der Mensch bei Peterson eine bestimmte Stelle im Kosmos erhält und damit die Möglichkeit „die ganze kosmische Seinsordnung in der Spekulation zu begreifen“ (Zw. 3. 1926, 1. S. 49 f.). Offenbarung wird damit ein kosmischer Vorgang, der einmal stattgefunden hat und nun weiterwirkt und zwar im Dogma, da dieses „in der Verlängerung des Redens Christi von Gott liegt“. Diese Verlängerung ist eine einfache, undialektische, sie läuft von Christus und dem Urchristentum mittels des Dogmas in die Kirchengeschichte weiter: denn in der Autorität des Dogmas spricht sich die Autorität Christi aus; das Dogma als Elongatur Christi verbürgt ein statisches Reden von Gott, wie ja der Mensch im Kosmos eingeordnet ist und spekulativ Seinsordnung wie Offenbarung erfährt, die sich ja auch innerhalb kosmischer Ordnung vollzieht. Damit werde aber Theologie „Spekulation über göttliche und menschliche Seinsordnungen und deren Beziehungen“ oder „transponierte Empirie“. Der Fehler liegt hier im statischen Moment der Betrachtungsweise. Der konkrete Mensch hat keinen festen Platz im Kosmos, er existiert in seiner „Geschichtlichkeit“ nur in der Jeweiligkeit seines zeitlichen Seins und damit in völliger Ungesichertheit. Diese Lage bringt es mit sich, daß ein Reden von Gott nicht in spekulativer Erfassung eines kosmischen Faktums möglich ist, sondern nur da, wo Gott selbst redet, in Christus oder dem Pneumatiker. Dogmen sind, wie alle Theologie, Ausdruck des jeweiligen Standes theologischer Arbeit und haben damit am zweideutigen Charakter aller Theologie teil, die ja menschliches Reden ist. Aber Dogma hat seinen Wert darin, daß es uns davor sichert, „die Schrift in direktem Sinne als Offenbarung zu verstehen“ (S. 59), wie es die orthodoxe Inspirationslehre, der Biblizismus und die moderne Auffassung von „Gott in der Geschichte“ tun. Es leuchtet ein, daß Bultmann hier Gott und Welt, Gott und Geschichte in der Linie Barths sehen will d. h.

im „unendlich qualitativen Unterschied“, der von Gott nur ein dialektisches Reden als ein Hinweisen gestattet. Seiner Charakteristik des Dogmas wird man nur zustimmen können. Es ist in der Tat nur auf Kompromißformeln gebrachte und durch Mehrheitsbeschlüsse von Theologen fast als „Gesetz“ sanktionierte Theologie, der gegenüber Luthers Wort, daß auch Konzilien irren, sein unumstößliches Recht behält. Insofern ist Petersons Schwärmerei für das Dogma unverständlich oder aber als verzweifelte Ausflucht aus der Zersplitterung des Subjektivismus anzusehen. „Wir kennen (Bultmann S. 56) das Dogma überhaupt nicht und wir fragen uns, warum uns Peterson nicht sagt, wo und was dieses Dogma sei“. Das haben viele gefragt, aber Peterson hat geantwortet, daß es Sache der evangelischen Kirche sei, dies Dogma zu schaffen, welches er nur zu fordern habe. Peterson hat dabei außer acht gelassen, daß seit Beginn der Reformation Theologen die Lehre formulierten, aber nicht „die“ Kirche, welche es bei uns ja gar nicht gibt als einheitliche Institution. Ohne evangelischen Papst gibt es nicht „das“ Dogma, aber haben wir dann noch Luthertum? Ferner darf die Rolle der Schrift nicht außer acht gelassen werden, an ihr hat sich jedes Dogma zu orientieren, sie muß immer Norm bleiben als älteste und ursprünglichste Urkunde von der Entstehung des Christentums. Die Folge dieser „Elongatur“ ist aber, was Bultmann an Peterson mit Recht tadelt, daß Peterson damit die Rolle des Geistes völlig außer Ansaß lasse, so sehr er mit dem Dogma die alte Inspirationslehre ausgeschaltet wissen mag. Mit Nachdruck betont Bultmann, daß das Reden Christi nicht unvermittelt in die Schrift eingegangen ist, daß die Schrift nur Zeugnis von Offenbarung ist und daher „das Wundertum des hl. Geistes nicht ausgeschaltet werden darf, der allein Offenbarung als Offenbarung sicherstellt (!), wie er ja auch erst den Glauben schafft“. So wird uns ja erst das paradoxe Geschehen von der Gnade Gottes gegen den Sünder verständlich, während diese als Satz gar nicht paradox ist. Wir wollen uns merken, daß Bultmann hier den Zeugnischarakter der Schrift und die Bedeutung des hl. Geistes hervorhebt. So sehr er sich mit Peterson im Kampf gegen Historismus und Psychologismus einig weiß, so sehr weicht er in der Auffassung von der Existenz des Menschen von ihm ab. Im Hintergrund lauert aber die Auseinandersetzung über die echten theologischen Seinsbegriffe, welche hier jedoch nicht geführt wird. Freilich der Schlußsatz von der Theologie als begrifflicher Darstellung der Existenz des Menschen als von Gott begrenzter ist so allgemein, daß man damit auch als Jude das A. T. oder als Muslim

den Koran interpretieren kann. Erst der Zusatz „so wie er sie (d. h. seine Existenz) im Lichte der Schrift sehen muß“ bringt das christliche Element. Nun hebt aber für diese existenzielle Exegese — die sich gegenüber der Petersonschen Spekulation im Recht fühlt — die für uns entscheidende Frage an, woher sie ihre Deutung der Existenz nimmt. Ist hier nicht das N. T. maßgebend, so ist die Gefahr des, wenn auch produktiven, Mißverstehens wieder da. Die weitere Verhandlung ergibt aber nun, daß das Verhältnis von Existenz und Geschichte eine Rolle spielt, wenn von dialektischer Theologie, welche nach Bultmann keine Methode ist, geredet wird. Soll Existenz kein abstrakter Begriff sein, so muß man das Wort auf unser alltägliches, unreflektiert dahinfließendes Dasein beziehen. Dasein in diesem Sinne hat jeder Mensch, ob ihm das „explizit“ wird oder nicht. Es bestimmt sich als ein geschichtliches; denn geschichtlich ist unsere Existenz, wie schon die Antwort an Peterson ergab, in ihrer Ungesicherheit. Von statischer geht Bultmann zu dynamischer Auffassung des Menschen und seiner Existenz über. Dieses Wissen um unsere Ungesicherheit umfaßt, wie Kuhlmann mit Recht sagt (S. 40), den Existenz- und Geschichtsbegriff Bultmanns. Wie Existenz ein immer in der Entscheidung stehen bedeutet, wie Wahrheit = Wirklichkeit nicht aus zeitlos gültigem Gehalt erfassbar ist, so ist auch Geschichte keine „Entwicklung, die auf uns zuläuft“, kein Feststellen von Fakten, über die wir verfügen. Das jeweilige Verstehen des Vergangenen ist nie ein Ergebnis der Wissenschaft, das einfach weitergegeben wird, es muß von uns errungen werden. Begriffe sind tradierbar, Erfahrungen nicht — könnte man es kurz nennen. Es ließe sich einwenden, was daran denn Besonderes sei? Redet nicht die Theologie als Wissenschaft in Begriffen? Gibt sie nicht auf diesem Wege Wissen weiter? Selbst wenn der Dozent etwas existenziell Erfasstes, etwas lebendig Erfahrenes seinen Hörern mitteilt, wer garantiert ihm, daß es bei ihnen ebenso „explicit“ wird, daß es nicht bloß in Begriffen als „Wissen um“ hängen bleibt? Das wird in der Regel so sein, so daß dann „dialektische Theologie“ als Erfahrung „im Sinne des Hebr. jada“ zunächst subjektiv beschränkt bleibt. Nun hatte Bultmann gegen Peterson betont, Gegenstand der Theologie sei „die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen“, wir hören aber nun in dem Eisenacher Vortrag¹⁾: Theologische Sätze sind doch wohl solche, die von Gott und seiner Offenbarung, aber nicht vom Gottes- und

¹⁾ Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft. Theol. Blätter 1928, 3, Spalte 57—67.

Offenbarungsbegriff reden“ d. h. eben nicht begrifflich definieren, sondern gewissermaßen „Heilstatsachen“ aussagen (Gott ward Mensch, Gott vergibt die Sünde). Dialektische Theologie meint eine Dialektik, deren Wahrheitsgedanke nicht bestimmt ist durch den Begriff der Sachwahrheit, sondern durch den der Wirklichkeit d. h. „ein theologischer Satz ist nicht um deswillen wahr, weil er einen zeitlos gültigen Gehalt ausspricht, sondern er ist dann wahr, wenn er die Antwort gibt auf die Frage der jeweiligen konkreten Situation“. Bultmann versucht, das an dem Satz „Gott ist dem Sünder gnädig“ klar zu machen. Nach dialektischer Methode kann man ihm den anderen: „Gott ist auf den Sünder zornig“ gegenüberstellen und aus beiden einen vertieften Gottesbegriff gewinnen der Art, daß Zorn und Gnade bei Gott zusammengehören für den Sünder. Aber hier ist nach Bultmann nur vom Gottesbegriff geredet „und die Theologie soll doch von Gott reden, wenn sie auch in Begriffen redet und allen Anlaß hat, sich über ihre Begriffe klar zu sein“ (Spalte 59). Wieder meint Bultmann nicht den theologischen Satz, sondern ein Geschehen. Um dieses kann ich nur wissen, wenn Gott es mir zeigt, daß er mir gnädig ist. Nun besteht aber die neue Gefahr, daß diese einmalige Erfahrung zum Faktum der Vergangenheit oder zu einer zeitlosen Lehre vom ewigen Wesen Gottes wird. Jene Erfahrung ist mir Anlaß gewesen, diese Lehre zu erfassen. Das darf nicht geschehen. Gottes Gnade ist kein toter Besitz, nichts an mir Vorfindliches. Gnade sehe ich an mir nicht, auch nicht, „wenn ich einen richtigen Gottesgedanken denke, sondern wenn ich mich vor und unter Gottes Gnadentat stelle“. Damit ist der Sinn dieses Satzes als dialektischer oder als geschichtlicher bestimmt.

Man muß bei diesen Reflexionen die eigenartigen Verschiebungen in der Gedankenführung beachten, die es Bultmann ermöglichen, so zu argumentieren. Theologie soll sich über Begriffe klar sein und doch nicht vom Gottesbegriff, sondern von Gott reden. Kann sie das? Ich weiß, daß Gott mir gnädig ist, wenn er es mir zeigt. Wie zeigt er es dann? Darauf wurde gegen Peterson geantwortet, „daß es wirkliches Reden von Gott nur gibt als Gottes Wort selbst, bei Christus, oder als unser Reden, nur insofern der Geist solches Reden gibt“ (Zw. 3. 1926, S. 52 f.). Wenn ich also mein Reden, daß Gott mir gnädig sei, wirklich verstehen und nicht als Illusion meiner selbst aus einem erlernten Gottesbegriff deduzieren soll, so muß doch Gott dabei mitwirken. Geschieht nun in meinem Leben ein Ereignis, das in mir die Vorstellung weckt: Meine konkrete Situation sagt mir: „Gott ist mir gnädig“, so kann die Deutung dieses Ereignisses immer noch ein falscher Schluß meiner

selbst sein, indem ich aus einer göttlichen Schickung auf seine Gesinnung schließe. Wie zeigt mir Gott — bei dem „dialektischen“ Verhältnis zwischen seiner und meiner Existenz — daß er hier gnädig ist? Hier mußte geantwortet werden, daß mein Reden von Gottes Gnade nur zugleich „Gottes Wort“ ist, „insofern der Geist solches Reden gibt“. Er gäbe — nach Paulus — Zeugnis meinem Geist, daß ich diesen Satz nicht aus fleischlicher Sicherheit und Vermessenheit, sondern als „Wort Gottes“ spreche. Und das wäre umso nötiger, weil ich Gottes Gnade nie als an mir Vorfindliches feststelle. Ist der „Satz“ das Selbstverständlichste von der Welt, aber das Geschehen paradox, spreche ich — wie sich Bultmann Sp. 59 unbewußt verbessert — nicht vom Begriff der Gnade als dialektischer sondern von einem Satz, der ein Geschehen ausdrückt oder eine Gesinnung, die dadurch, daß Gott sie mir zeigt, Geschehen wird, obwohl ich nichts davon sehe, so muß das Wundertun des Geistes mitwirken, das allein Offenbarung als Offenbarung sicherstellt; „denn wenn die Offenbarung als Geschehen nicht paradox ist, so gibt es keine, und dann auch keine Theologie, sondern nur Weltwissenschaft oder kosmologische Spekulation (Zw. J. 1926, S. 52).“ Wo bleibt hier dieses „Wundertun des Geistes“? Es fehlt, statt dessen steht da: Gnade sehe ich, wenn ich mich vor und unter Gottes Gnadentat stelle. Woher weiß ich im konkreten Falle, daß der Satz: „Gott ist dem Sünder gnädig“, für mich eine Gnadentat bedeutet? Wenn ich aus dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus diese Gnade nicht ableiten kann, — das wäre ja doch „zeitlose“ Lehre, die ich einfach auf mich beziehe — so ist bei der Geschichtlichkeit meines Seins als eines „Sein-Könnens“, „das jeweils in konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht“, doch nötig, daß Gott mir zeigt, daß er mir gnädig sei. Einzige Antwort wäre „das Wunder des Geistes“, aber wir sehen — es wird nicht erwähnt. Wir ahnen, hier ist inzwischen etwas passiert, was die Einstellung zum N. T. verschoben hat. Es wird uns deutlich, wenn wir jetzt die Frage der Existenz zunächst weiterverfolgen. Da ist nun offenbar — die Fußnoten in Bultmanns Aufsätzen sagten es uns, wenn wir es so nicht erkennen könnten — daß Bultmann sich an die Philosophie M. Heideggers anschließt. In seinem Aufsatz: Zum theologischen Problem der Existenz (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1929, Heft 1) hat G. Kuhlmann diesen Zusammenhang deutlich aufgezeigt und auch bereits auf die Gefahren hingewiesen, die in der Übernahme einer „atheistischen Metaphysik“ und dem Ausbau des Existenzbegriffs zur exegetischen Methode liegen und bei Bultmann schon offen zu Tage treten.

Wir wenden uns daher einen Augenblick zur ontologischen Fragestellung Heideggers. Von seinen drei Arten des Seins, der Zurhandenheit (d. h. der zu uns in Gebrauchsbeziehung stehenden Gegenstände), der Vorhandenheit (als dem Rest der Zurhandenheit) und dem Existieren, welches im eigentlichen Sinne von Menschen ausgesagt wird, haben wir es mit dem Letzteren zu tun. Jede Anthropologie setzt das Sein des Menschen im Sinne des Vorhandenseins als selbstverständlich. Dasselbe gilt von der Psychologie, deren anthropologische Tendenz unverkennbar ist. Beide können nach Heidegger nicht in eine allgemeine Biologie eingebaut werden, sondern diese ist als Wissenschaft vom Leben in der Ontologie des Daseins mit fundiert. Die ontologischen Fundamente können aber nie nachträglich aus empirischem Material erschlossen werden, sondern sie sind immer dann schon da, wenn empirisches Material auch nur gesammelt wird (S. 50). Es ergibt sich daraus, daß Heidegger sich mit dem von allen Wissenschaften einfach gesetzten Sosein, um einen Ausdruck Logos zu gebrauchen, nicht begnügen will, sondern das Sein des Seienden begründen will und darin grundlegendes Verstehen erblickt. Es ist hier nicht der Ort, die im Einzelnen nach allen Seiten stark gesicherte Position Heideggers zu untersuchen. Interessant wäre zu wissen, wie weit Heideggers Seinsverständnis von dem Kierkegaards abhängig ist, dessen er nur gelegentlich (S. 190 u. 338) Erwähnung tut. Die Deutung dieses Daseins soll nicht so erfolgen, daß es aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruiert wird. „Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden.“ (S. 43).

Man wird sich fragen, wenn eine so orientierte Philosophie sich vor alle Wissenschaften setzt, wenn Erforschung des Seienden und seine Entdeckung als Dasein selbst eine „Seinsart des erschließenden Daseins ist“ (S. 315), wo bleibt da die Theologie? Ist sie auch gegenüber dieser Philosophie „abkünftig“? Bultmann hat in seiner Auseinandersetzung mit E. Lohmeyer, dem er vorwirft, er treibe keine Theologie, sondern vielleicht Philosophie, gemeint¹⁾, immer sei Theologie, da sie in Begriffen redet, abhängig von der Begriffsbildung ihrer Zeit, doch tue die Philosophie der Theologie ihren Dienst als ancilla theologiae, wie es ja von jeher gewesen ist. „Sobald aber die Theologie meint,

¹⁾ Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Bespr. von E. Lohmeyers gleichnamigem Buch. Theol. Bl. 1927, 3, Sp. 66 ff.), hier Sp. 73.

von der Philosophie Aufschluß über ihren Gegenstand zu gewinnen, bringt sie sich im Inhalt ihrer Sätze in Abhängigkeit von der Philosophie, das Verhältnis kehrt sich um, und die Theologie wird zur *ancilla philosophiae*. Dieser Gefahr soll Lohmeyer erlegen sein. Bultmann, der sich „in dem, was die Aufgabe der Exegese betrifft“, mit Lohmeyer verbunden weiß, muß nur tadeln, daß Lohmeyer „nicht die kritische Frage nach den Möglichkeiten, die menschliche Existenz zu verstehen, stellt, sondern nur eine kennt, die idealistisch-platonische. So sehr er also über die bloß „historisch-philologische“ Erklärung der Quellen hinaus ist und sich „um die Deutung der Begriffe aus den von ihnen gemeinten Sachverhalt“ bemüht, in diesem Falle also erkennt, daß „Begriffe, die eine religiöse Gemeinschaft beschreiben, aus ihrem Ursprung in der Erfassung der menschlichen Existenz selbst verstanden werden“, so sehr gilt doch demgegenüber, daß er durch Eintragung der idealistisch-platonischen Existenzauffassung aus Theologie Philosophie gemacht habe. Und dagegen geht ja auch in der Einzelinterpretation Bultmanns dauernd der Kampf, daß man die Begriffe nicht vom griechischen Seinsverständnis her interpretiere, welches ein statisches Weltbild (*κόσμος*) hat, sondern von dem der Bibel, das dynamisch ist (Eschatologie). Gerade, wenn man diesen Grundsatz, ohne ihn zum Schema zu machen — denn Paulus hat Röm 1,18 ff. durchaus das statische Moment, vgl. auch Apg 17! — anerkennt, wäre die Frage aufzuwerfen, ob denn die moderne Existenzauffassung ihrerseits nicht Elemente enthält, welche eine Eintragung von modernen „Stimmungen“ in die Welt des N. T. bedeuten. Diese Frage ist umso berechtigter, wenn die Existenzauffassung als „existenzielle Exegese“ in Konkurrenz zur historisch-kritischen und psychologischen tritt; doch davon später. Wir fragen: Wie will Bultmann, der doch auch die Philosophie in Anspruch nimmt, erreichen, daß sie bloß „ancilla“ bleibe? Er antwortet (ebenda Sp. 73): „Versteht man Philosophie als ein System aller Wahrheiten, alles Wissens vom Seienden, so kann sich die Theologie mit einer solchen Philosophie freilich nicht vertragen. Denn sie kann sich weder ihren Gegenstand noch dessen sachgemäße Behandlung von der Philosophie anweisen lassen. Versteht man aber Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom Seienden handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren hat, so tut allerdings die Philosophie der Theologie einen unentbehrlichen Dienst.“

Daraus entspringt nun die weitere Frage: Ist Heideggers Philosophie bloß „kritische Wissenschaft“, ist eine Übernahme

seiner Begriffe bloß eine formale Angelegenheit, welche die „sachgemäße Behandlung“ theologischer Fragen nicht stört? Bultmann ist fest davon überzeugt, Kuhlmann versucht den Nachweis, daß Heideggers Philosophie inhaltlich mit der Methode absolut identisch sei, denn Dasein ist ja kein „Begriff“, sondern zugleich das Verstehen seiner selbst¹⁾. Ist Heideggers Philosophie wenigstens neutral in dem Sinne, daß sie „Offenbarung“, also etwas, was jenseits meiner Verfügung liegt, zuläßt? Hören wir, wie er selbst sich über die Theologie äußert: Die theologische Bestimmung vom Sein und Wesen des Menschen (Gen. 1,26) und die theologische Anthropologie des Christentums werden abgelehnt (S. 49). Daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, diese Idee hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der Heidegger nicht glauben will, daß sie das Sein des Menschen ontologisch je zum Problem gemacht habe. Diese Auffassung ist nicht weiter verwunderlich, da Heidegger die Existenz des Menschen als ein Sein zum Tode bestimmt, da er ja den Anspruch machen muß, unter Absehen von Gott und Offenbarung ein Seinsverständnis zu erschließen. Es fragt sich: Ist dies Sein zum Tode, dies Dasein als In-der-Welt-sein eine formale Bestimmung? Eine Stelle gibt es, welche diese Deutung zulassen könnte, S. 312: „Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht?“ „Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?“ (S. 313). Die Erschlossenheit des Daseins als eine der „Jemeinigkeit“ muß doch ohnehin andere Möglichkeiten offen lassen, und Heidegger sagt selbst, daß die existenzielle Interpretation nie einen Machtanspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wolle. Hier scheint in einer wenigstens aufgeworfenen Frage eine offene Tür zu sein, aus welcher der mit Heidegger wandelnde Theologe ins Freie gehen kann. Indessen, diese konziliante Anerkennung anderer Möglichkeiten schließt nicht die halbe Zurücknahme oder Umbiegung der eignen Auffassung Heideggers in sich. Was versteht er unter Tod? Nimmt man seine Deutung vom „Sein zum Tode“ ernst, so kann man in dieser Aussage unmöglich etwas Formales erblicken. Seit wann wäre der Tod bloß „formal“? Man gewinnt als Laie bei der Lektüre Heideggers jedenfalls den Eindruck, daß hier in einer Weise Dasein als In-der-Welt-sein und durch Tod begrenzt-sein verstanden wird, die

¹⁾ Heidegger S. 312, Abs. 2.

eine „Offenbarung“ nicht zuläßt, weil sie ablehnt, daß der Mensch „etwas über sich Hinauslangendes“ sei.

Paulinisch ausgedrückt: hier ist die Weisheit der Welt zu einer Vollendung entwickelt, hat die Vernunft ein totales Seinsverständnis aufgebaut, daß für Offenbarung kein Platz bleibt. Heißt Verstehen in diesem Falle die Intentionen eines anderen richtig erfassen, so würde jede Anwendung oder Verknüpfung mit „Offenbarung“ ein Mißverständnis im Sinne des Philosophen sein, dessen „atheistische Metaphysik“ hier bloß als „kritische Begriffsbildung“ verstanden wird. Damit muß notwendig eine Profanisierung der Theologie eintreten oder es kommt so, wie es in Bultmanns Aufsatz: „Offenbarung im N. T.“ scheint, daß das „Sein zum Tode“ (hier eingehüllt in 1. Kor. 15,28) die Folie abgibt, hinter dem „natürlichen Seinsverständnis“ des Philosophen „Offenbarung“ inhaltlich als „Leben“ zu charakterisieren. Unterbau und Oberbau können glatt auseinandergenommen werden; denn der Vertreter der „atheistischen Metaphysik“ wird diesem apologetischen Versuch, ihn vom „Tode“ zum „Leben“ zu bringen, nicht Folge leisten — was kümmert ihn christliches Seinsverständnis? —, der Christ weiß aber ohne Heidegger aus Ps. 90 vom Daseinsverständnis des Frommen, der noch nichts von Offenbarung des Lebens ahnt, und braucht dazu bei der Philosophie keine Anleihen zu machen. Er kann allein von seinem Gegenstand, der Bibel, ein hinreichendes Seinsverständnis gewinnen. Er muß urteilen, daß diese Bestimmung des „Seins zum Tode“ notwendig eine vorchristliche Auffassung ist, die er aus dem A. T. als der direkten Vorstufe des Neuen organischer entwickeln und finden kann. Darum hat die Entscheidung des Streites, ob Heideggers Philosophie atheistische Metaphysik sei oder die Möglichkeit, daß Gott sei, offen lasse, wenig Bedeutung, da man dieser Philosophie ja gar nicht bedarf; denn um zu wissen, daß mit jedem meiner Gedanken, mit jeder meiner Taten Dasein mitgesetzt ist, bedarf es doch keiner umständlichen Philosophie. Auch daß ich sterben muß, weiß ich ohne diese, und sie hätte für mich Interesse, wenn sie mir sagte, was Tod ist. Aber hier gilt die Selbstverständlichkeit, welche Bultmann (Die Bedeutung der dialektischen Theologie, Sp. 60) so formuliert: „Jedenfalls weiß doch offenbar, was Tod ist, nur, wer den Tod erlitten hat, und der schweigt.“ Ja, es bleibt die Frage, ob man dann überhaupt noch „weiß“. Auch für die Deutung des Lebenssinnes besteht eine diametrale Verschiedenheit, je nachdem ob meine Zukunft vom Tode her oder vom Leben her bestimmt wird. Der „Sinn des Daseins“ muß dann notwendig anders aussehen. Kuhlmann (S. 44 f.) hat an Bultmanns Deutung der Eschatologie

des Johannesevangeliums aufgewiesen, in welche Verlegenheit man kommt, wenn man Heideggers „Zukunft des Daseins“ mit der echten Zukunft, die Johannes als Verbundenheit mit Christus versteht, in Verbindung zu bringen sucht. Dasselbe gilt von der Deutung paulinischer Begriffe wie $\sigma\alpha\rho\varsigma$ und $\sigma\omega\mu\alpha$, welche (Bedeutung der dialektischen Theologie, Sp. 65 f.) im Kampf gegen das „statische“ Verständnis wieder dynamisch verstanden werden. Ob Paulus gesagt hätte, daß „sein Sein in jedem Jetzt auf dem Spiele stünde?“ Die Bekämpfung des griechisch-idealistischen Seinsverständnisses scheint doch zum gleichen System zu werden wie Barths „beharrlicher Gegensatz“ und damit zu neuem Mißverstehen Anlaß zu geben. Bultmann ist in derselben Lage wie Löhrner; denn für das N. T. ist es gleich, mit welcher modernen Philosophie man es umdeutet. Der Sinn dieser Kritik ist wohl klar: wenn dialektische Theologie keine Methode ist — es gibt für Bultmann keine andere „Methode“ als die historisch-kritische — sondern nur eine Einsicht „in die Geschichtlichkeit des Daseins“, an der zunächst nichts Theologisches ist, so hat er recht. Aber wie verhält sich diese „Einsicht“ zur „Offenbarung“? Wir sehen, sie verträgt sich, so wie Heidegger sie faßt, nicht mit letzterer. Nun kommt die weitere Frage: In welchem Verhältnis steht diese unmethodische „Einsicht“ zur exakten methodischen Interpretation? Ist sie deren organische Ergänzung oder stört sie dauernd jede exakte Arbeit, dadurch daß sie in die Auffassung von „geschichtlicher“ Interpretation einschlüpfend, unter Geschichte etwas versteht, was eine verschleierte „philosophische Existenzauffassung“ in sich birgt? Wir sahen schon, daß bei Bultmann Existenz und Geschichte zusammengefaßt sind, hier wird die Gefahr akut, daß die Geschichte einseitig und systematisch aufgefaßt wird und damit methodische Klarheit verloren geht. Wir erfuhren in der Auseinandersetzung mit Peterson: Dialektische Theologie drehe sich immer wieder um dasselbe Paradoxon, daß Gott dem Sünder gnädig sei. Hier ist aber dialektische Theologie — ganz blaß und allgemein — Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins. Daran ist in der Tat nichts mehr Theologisches, das soll erst „der Gegenstand“, das N. T. liefern (Die Bedeutung der dialektischen Theologie, Sp. 67). Aber verträgt denn dieser Gegenstand diese Auffassung von „Geschichtlichkeit“? Welche „Methode“ steht denn nun neben dieser Einsicht, doch wieder die „historisch-kritische“, „psychologische“? Ist dialektische Theologie hin und wieder Korrektur eines „historischen Pragmatismus“? Aber nur gelegentlich, da ja sonst ein „System“ draus wird? Der Einfluß Heideggers zeigt sich in der Verschiebung der letzten Fragestellung. Aus der

„Begrenzung meines Daseins durch Gott“ ist Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins geworden, d. h. der Begriff der „dialektischen Theologie“, bei welchem Barth ohne ein „ἀπὸ θεοῦ“ nicht reden konnte, ist umgewandelt in eine Heideggerisch gefärbte Existenzialtheologie. Gott ist herausgeblieben aus dem Grundansatz, er steckt nun im „Gegenstand“, dem N. T. „Die Verantwortung für den theologischen Charakter seiner Arbeit trägt das N. T. selbst, dem er nur dient. Sein Hören als Forscher ist profan, heilig ist nur das Wort, das geschrieben steht“ (Sp. 67 ebenda). Je mehr die „Einsicht“ enttheologisiert wird, desto mehr muß der Stoff das theologische Element liefern. War der Ausdruck „dialektische Theologie“ im Sinne des Sokrates und der Philosophie falsch, so ist er jetzt durch Reinigung offenbar wieder „philosophisch“ geworden, er paßt als Unterbau für alles Mögliche, das Eigentümliche liefert immer der „Gegenstand“. Daß Bultmann damit von Barth völlig abgerückt ist, bedarf wohl keines weiteren Beweises. Barth interessierte „der unendlich-qualitative“ Unterschied, bei ihm wurde Geschichte zum bloßen Gleichnis, Bultmann interessiert umgekehrt die Existenz als Geschichtlichkeit des Daseins. Aber indem er seinen Ansatz philosophisch korrekter gestaltet, verfällt er demselben Fehler, den er an Peterson rügte: anstelle des Dogmas ist „das Wort“, das geschrieben steht, getreten. Sollte Peterson sagen, wo und was denn „das Dogma“ sei, so fragen wir jetzt Bultmann, wo und was denn „das Wort“ sei. Wie profan dem Forscher das Wort ist, das geschrieben steht, kann man ja in der „Geschichte der synoptischen Tradition“ auf jeder Seite sehen, im Jesusbuch und in der Quellenscheidung des 1. Johannesbriefs, wo der neue Existenzbegriff als Kriterium für Echtheit und Zusatz benutzt wird, kann man das studieren. Wie ist es dann nun mit einem Male heilig? Doch nur, wenn man es — in der Kirche, ohne textkritische Operationen — als Verkündigung und somit als heilig hört. Die Sache liegt also genau umgekehrt, läge es auch für Bultmann, wenn er sich konsequent bliebe und das Wort als Zeugnis von etwas Heiligem faßte, wie er es in praxi ja doch tut. In derselben Richtung liegt es, wenn im „Begriff der Offenbarung im N. T.“ S. 6 gesagt wird, „das offenbarende Wort ist der Sachverhalt selbst oder gehört wenigstens unlösbar zu ihm“. Mit diesem „oder“-Satz wird der Vorderatz wieder halb zurückgenommen. Jedes offenbarende Wort, jede Handlung oder Geste ist nicht die Sache selbst, sondern Ausdruck für sie, Zeugnis von ihr. Bultmann erzeugt hier gefährliche Illusionen neuer Orthodogie, wenn er so von dem geschriebenen Wort als heilig

spricht. Seine Grundauffassung hat sich von der Rechtfertigung her, die noch gegen Peterson als die Frage dialektischer Theologie bezeichnet wurde, verschoben unter dem Einfluß des Heidegger'schen „Seins zum Tode“, dahin, daß die Offenbarung im N. T. „Leben“ sei. Die jeweilige Radikalisierung des Themas gestattet immer wieder andere Antworten, je nachdem meine konkrete Situation mir etwas anderes „explizit“ macht, sodaß ich ebenso gut einmal die Antwort finden kann: Versöhnung oder Erlösung ist „die“ Offenbarung. War eben noch das Hören als Forscher profan, so heißt es — indem der Gedanke der Offenbarung einseitig betont wird (Begr. d. Offbg. im N. T. S. 44): „Kann grundsätzlich nicht bestritten werden, daß es Aussagen im N. T. geben k a n n, die nicht Offenbarung sind, so ist es deshalb doch keine sinnvolle Aufgabe, solche Aussagen namhaft zu machen.“ Hieß es eben, das Hören sei profan, heilig das Wort, so wird nun gesagt: ein „Inhalt“ des Wortes Gottes kann nicht abschließend vorgelegt werden, sondern nur je gehört werden. „Auf die Frage, was das N. T. unter Offenbarung verstehe, antwortet es also mit der Frage, ob es selbst als Offenbarung gehört wird“ (ebenda S. 45)¹⁾.

Wir sehen, daß die Widersprüche der Aussagen dadurch entstehen, daß Bultmann einen Gedankengang jeweilig konsequent

¹⁾ Jedes geschichtliche Verstehen ist zwar auch ein geschichtlicher Vorgang, steht sich aber doch einem Objekt gegenüber, das sehr viele inzwischen überholte Vorstellungen, ja Irrtümer enthält, die nicht als Offenbarung anzusehen sind. Zum Verstehen aus einer Totalität heraus gehört aber auch eine Scheidung des für den Glauben Wesentlichen vom Unwesentlichen. Sonst würde der Anstoß an vielem, was da gesagt wird, nicht in einem Nicht-hören-wollen, sondern in einem Nicht-hören-können begründet sein, kann doch nicht alles, was im N. T. steht, als Offenbarung gehört werden. Eine solche auf meine Seinsmöglichkeit hin verengte Betrachtung wird dem geschichtlichen Reichtum der Quellen nicht gerecht. Ohnedies können auf die Frage, was Offenbarung sei, noch andere Antworten gegeben werden. Wer da fragt: Wer wird mich erretten aus dem Leibe dieses Todes? kann als Antwort „Leben“ erwarten. Wer wie Luther fragt: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? dem wird als Antwort „Rechtfertigung“ oder „Versöhnung“ entgegen tönen. Wer sich, seine Seinsneutralität verlassend, auf seine Verflochtenheit in die Welt besinnt und eine Antwort sucht, wie er sich zu ihr stellen soll, dem wird die Weisung der Nächstenliebe eine Antwort sein. Danach gibt es also gar nicht nur eine Definition der Offenbarung, sondern viele, je nach dem, welche Frage meines Seinsverständnisses mir jeweils die dringlichste erscheint oder aber mir im Gegensatz zu anderen Menschen aufgegeben ist. Man sieht, daß sich hier geschichtlicher Reichtum, der sich in so verschiedenen Typen wie Paulus, Johannes, Jakobus und anderen offenbart, nicht durch denkende Abstraktion vereinfachen läßt, es sei denn, ich halte mir jederzeit, da ich über meine Seinsmöglichkeiten nicht verfüge, die Möglichkeit offen, auf andere Fragen eine andere Antwort zu gewinnen.

zu Ende denkt, ohne früher Gesagtes oder angrenzende Schwierigkeiten, welche diese Antwort stören könnten, zu berücksichtigen. So entdeckt denn der aufmerksame Leser von Aufsatz zu Aufsatz Unebenheiten, logische Sprünge oder Gegensätze, die ein Arbeiten mit scharfen Begriffen einerseits nicht erkennen lassen, andererseits wechselnden philosophischen Einflüssen ihr Dasein verdanken, endlich aber in der Aufhebung des kontinuierlichen Denkens, d. h. der „Unabgeschlossenheit“ des Fragens, dem Jetzt, das jeweilig auf dem Spiel steht, ihre Wurzel haben. Bultmann ist Historiker genug, um zu wissen, daß geschichtlicher Reichtum sich nicht in ein System pressen läßt, aber indem er ein so geschlossenes System wie das Heideggers übernimmt, ist er zuviel Historiker, als daß er wie Barth eine Grundeinsicht unter Hintansetzung aller exegetischen Regeln „beharrlich“ durchführen könnte. So entstehen die Schwankungen in seiner Darstellung, welche vielen Lesern das Verständnis so erschweren; die Sache selbst ist ganz einfach, es scheint nur dauernd die Methode zu wechseln, unter „dialektisch“ und „existenziell“ jeweilig etwas anderes verstanden zu werden, weil der Stoff und das Thema sich gegen die systematische Deutung sträuben¹⁾.

1) Manchmal triumphiert aber doch die Methode über die Sache, und es entstehen Urteile, die der neutestamentlichen Auffassung widerstreiten. Ist bei Heidegger schon das Dasein des anderen als bloßes Mitsein bestimmt (Kuhlmann S. 56) und alles vom Standpunkt des egoistischen Sichverstehens als „vorhanden“ und „zurhanden“ um den Menschen herumgruppiert, der jetzt auf dem Thron sitzt, welchen für den Theologen Gott einnimmt, so macht sich das auch bei Bultmann geltend in der Auffassung von der Natur (welche bei Heidegger auch stiefmütterlich behandelt wird). Offenbart sich bei Heidegger das völlige Fehlen der Natur, so kommt sie auch bei Bultmann in ihrer Abgrenzung gegen die Geschichtswissenschaft zu kurz, wenn gesagt wird, daß sie nur „im reinen Hinschauen“ erfaßt werde, während Geschichte nur von dem verstanden wird, der an ihr teilnimmt. (Begriff der Offenbarung S. 13.) Schon die Bemerkung, daß die Natur aus Gegenständen bestehe, unter die man doch Tiere und Pflanzen unmöglich rechnen kann, bei denen auch von einem Erfassen durch reines Hinschauen nicht die Rede ist, lehrt, daß hier ein Gegensatz durch eine Konstruktion vereinfacht worden ist, die schon Dilthey in seinem Kampf gegen die Naturwissenschaft geformt hat. Aus seiner Zeit begreiflich, aber heute nicht haltbar; denn wenn schon Dilthey erklärt, daß das Verstehen bei dem Fallen eines Kindes seinen Anfang nehme; inwieweit unterscheidet sich dieser unartikulierte Naturlaut von dem Gebell eines Hundes, das wir als Freude, oder dem Geheul, das wir als Klage verstehen? Nur unter völliger Außerachtlassung naturwissenschaftlicher und biologischer Erkenntnis kann man etwas durch eine Formel so vereinfachen, während in Wahrheit das Verstehen eines Tieres oft leichter ist als das eines Menschen, ihr Sein genau so durch den Tod begrenzt ist als das unsere. Für die Deutung von Welt im N. T. kommt diese moderne Antithese nicht in Frage, da Jesus den Menschen

Nach diesem Exkurs über den Einfluß Heideggers müssen wir das Verhältnis von Existenz und Geschichte (s. S. 43. 50) wieder betrachten, in ihm steckt das methodologische Problem des Verstehens — mit ihm kommen wir zur entscheidenden Frage nach dem Verhältnis von unmethodischer „dialektischer Theologie“ und methodischer Exegese sowie nach dem Verhältnis von „Geschichtlichkeit“ und historischer Rekonstruktion.

Am Schluß des schon oft zitierten Aufsatzes über dialektische Theologie und neutestamentliche Wissenschaft (Sp. 67) wird ausdrücklich gesagt, die dialektische Theologie solle nicht bestimmte Sätze liefern, die als Kritik oder als Basis der Exegese dienen sollten, sondern nichts als die „Einsicht in die Dialektik der menschlichen Existenz, d. h. in seine und seiner Aussagen Geschichtlichkeit“ und diese „eröffnet der Forschung einen neuen Weg, indem die alte historische Methode nicht ersetzt, sondern vertieft wird“. Inwiefern kann denn diese Einsicht eine Methode vertiefen? Wir müssen hier Bultmanns kritischen Aussagen über andere Auffassungen und seiner eignen zunächst folgen, um zu sehen, ob sie wirklich leistet, was die anderen nicht leisten konnten. Die Einsicht in unsere Geschichtlichkeit verlangt eine Interpretation der Quellen von der Voraussetzung aus, daß in ihnen „jeweils eine Möglichkeit menschlicher Existenz ergriffen ist und sich ausspricht“. Wir können aber einen Text „nur endgültig verstehen, wenn wir über die Möglichkeiten menschlicher Existenz endgültig klar sind“ (Sp. 60). Wir fragen: Wie kann ein Mensch denn um „die“ Möglichkeiten menschlicher Existenz wissen? Es wird doch mehr Möglichkeiten geben als diejenigen, welche mir zuteil werden, indem ich „mich selbst als meine Möglichkeit wähle“. Darauf folgt denn auch die Einschränkung: „Vielmehr werden sie (die menschlichen Möglich-

wie die Eile unter der Fürsorge des Schöpfers weiß, wie Paulus die Menschen mit der nach Erlösung seufzenden Kreatur als auf neue Herrlichkeit wartende zusammenfaßt. Der Gegensatz: Dieser Äon und der kommende Äon kennt keine Unterscheidung von Natur und Geschichte, beide gehören zu diesem Äon.

Übrigens hat Heidegger seinen Mangel wohl selbst gefühlt und es ist eine Korrektur, wenn er in seinem Beitrag zur Husserl-Festschrift (Vom Wesen des Grundes S. 97) erklärt, daß der Satz: Das Dasein existiert um Willen seiner weder eine solipsistische Isolierung des Daseins noch eine egoistische Aufsteigerung desselben bedeute, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit angebe, daß der Mensch sich entweder egoistisch oder altruistisch verhalten kann. Zur Erfassung des christlichen Weltbegriffs hält er sich an Schlatter (ebenda a. a. O.) nicht an einen Philosopher treibenden Exegeten, in der richtigen Erkenntnis, daß ein mehr naiver Biblizist dem urchristlichen Verstehen wohl am nächsten komme von allen modernen Theologen.

keiten) nur in der Erfassung der eigenen Existenz verstanden". Die Einschränkung auf die Existenzfassung des forschenden Subjekts ist damit gegeben, sie soll aber Vorbedingung alles Verstehens sein. Vor alle Ergeße wird die Existenzfrage des Ergeten gestellt. Aber wie steht es mit dieser Erfassung meiner Existenz? Wir verfügen gar nicht „über ein abgeschlossenes Verständnis des Menschen und seiner Möglichkeiten". — Diese Tatsache gilt auch für andere Fälle als das unglückliche Beispiel vom Wissen um den Tod, welches Bultmann wählt, unglücklich, weil mit diesem Grenzfall, der Existenz auslöscht, alles oder nichts bewiesen werden kann — also ist für die Interpretation nur da Aussicht zu verstehen, wo sie sich „in der Unabgeschlossenheit des Fragens hält", d. h. sie darf nicht mit der naiven Auffassung, in der sie sich selbst bewegt, an den Text herantreten, sie soll prüfen, „aus welcher Auffassung von der Existenz des Menschen die jeweils zu interpretierenden Aussagen über die Existenz, über Leben und Tod, Liebe und Haß usw. entspringen" (Sp. 61). Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, so ergeben sich für eine kritische Prüfung folgende Tatsachen:

1. Die historische Quelle soll als echtes geschichtliches Phänomen interpretiert werden, d. h. „von der Voraussetzung aus, daß in ihr jeweils eine Möglichkeit menschlicher Existenz ergriffen ist und sich ausspricht". Der Erget, welcher sich und seine Arbeit in bestimmtem Sinne als „geschichtlich" versteht, welcher diese Existenzauffassung im Texte vermutet oder gar von ihm „ein Verständnis seiner selbst sich jeweils neu erschließen läßt" (Sp. 62), hat es nur mit Texten zu tun, die vom Sein des Menschen handeln (Sp. 60 unten). Mitteilungen über abgeschlossene Ereignisse, Vorgänge der Natur usw. interessieren ihn nicht. Die historische Rekonstruktion, Kritik der Tradition ist (Anm. 6) auch nötig, tritt aber in den Hintergrund. Da die Natur, wie sich schon oben zeigte, als gegenständliche nicht in die Geschichte gehört, da Fakten meine Seinsauffassung nicht berühren, so wird der Begriff der Geschichte aus Interessiertheit an meiner Existenz von vornherein verengt. Der Historiker alten Stiles rekonstruiert ein Stück Vergangenheit und ordnet sie in einen größeren Zusammenhang. Was tut er damit? „Er setzt ein abgeschlossenes und verfügbares Verständnis der menschlichen Existenz voraus d. h. er setzt das jeweils naive Verständnis des Historikers ungeprüft voraus". Der moderne Historiker ist nicht so naiv, er läßt sich „in echter Frage und Lernbereitschaft", wobei ihm der Text zur Autorität werden kann, seine Existenz neu erschließen, da der Text ja davon redet. Ist diese Zeichnung der Geschichtswissenschaft richtig? Waren die nicht existen-

ziellen Historiker, denen ihre eigne Existenz nicht Gegenstand dauernder Betrachtung war, wirklich so naiv? Haben diese Männer bloß Relationszusammenhänge auf idealistischer oder materialistischer Grundlage konstruiert und die Texte bloß abgehört, um sie in eine „Entwicklung“ einordnen zu können?¹⁾ Und ist das denn etwas so Wertloses? Ist denn diese existenzielle Geschichtsdeutung mit ihrer Auflösung meines Seinsverständnisses in Augenblickseinfälle soviel besser dran, wenn sie aus „einer Entwicklung“ die Darstellung nach „meiner Entwicklung“ macht, wenn sie Geschichtsauffassung nach der jeweiligen Selbstdeutung orientiert? Wenn sie die Interpretation einseitig „von der jeweiligen Erschlossenheit der eignen Existenz“ abhängig macht? Ist sie damit soviel über die Psychologie hinaus, wenn sie, statt psychologisch zu deuten, existenziell deutet, als ob nicht bei meiner Seinserfassung meine *ψυχή* in hohem Maße verstehend beteiligt wäre? Nur daß statt des engeren Begriffs, der die geistige Tätigkeit des Menschen bezeichnet, ein farbloserer neutraler gesetzt ist; denn das psychologische Verstehen ist genau so unabgeschlossen wie das existenzielle, das lehrt Wobbermins „produktive Einfühlung“, die mit dem Maß der religiösen Erfahrung wächst, ganz deutlich. Der Unabgeschlossenheit der Einfühlung steht die Unabgeschlossenheit der Existenz-erfassung zur Seite. Das Bedenkliche bleibt, wenn diese existenzielle Erfassung in Verbindung mit der Exegese zu einer Methode ausgebaut werden soll. Ist „dialektische Theologie“ keine Methode, so ist auch keine existenzielle Exegese als Methode denkbar.

Es muß schon rein psychologisch, wie Troeltsch feinsinnig ausführt, dahin kommen, daß der Historiker, dessen Unternehmung eine völlig zwecklose ist, sich durch eine ästhetisierende Betrachtung entschädigt für die gehabte Mühe. Alle Geschichtsuntersuchungen, die bloße Materialsammlung sind, bleiben nur Proben wissenschaftlicher Askese. Und alles geschichtliche Betrachten aus Neutralität wird spielerische Beschäftigung mit Dingen, Lähmung des Willens und eigenen Lebens; denn wer in den Dingen keinen Wert und keinen Sinn erblickt, muß selbst sein Leben als chaotisch oder zufällig ansehen, in Skepsis, Ironie oder Sarkasmus enden, sofern er nicht — was allerdings Selbsttäuschung ist — eine Flucht in die Spekulation oder das Absolute als vermeintlich ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht versucht. Troeltsch wird recht haben, wenn er an den großen Philosophen und Historikern nachweist, daß ihre Geschichtsbetrachtung in Ethik ausmündet und daß

¹⁾ Wie klar schon E. Troeltsch die Gefahren dieser Art von Geschichtswissenschaft gesehen hat, dafür vgl. Kap. I in „Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922.“

es rein kontemplative Einstellung, die nicht ausmündet in ein Verständnis der Gegenwart und Zukunft, nicht gibt. „Alle Geschichtsdeutung beruht auf sachlicher Hingabe und persönlicher Entscheidung zugleich.“

Wir müssen wieder freierwerden „von dem naturalistischen Zwang der naturwissenschaftlichen Gesetzesabstraktion, der kühlen bloßen logischen Notwendigkeit ohne Sinn und Zweck, . . . dem alles entnervenden Determinismus und der alles vergleichgültigenden Herstellung von Gleichungen“, d. h. frei werden „für die autonome und lebendige Wertsetzung und Wertschätzung aus momentanen und eigenen Nötigungen heraus, frei für die lebendige Auslese dessen, was uns aus der Geschichte vor allem bedeutsam erscheint . . . Wir leben wieder im Ganzen, Beweglichen, Schöpferischen und verstehen die Verantwortung des Moments und der persönlichen Entscheidung“ (Historismus S. 66).

Es ist einem Exegeten unmöglich, aus allen Texten, die vom Sein des Menschen reden, den „Anspruch“ herauszuhören, auch wenn er diese formalen Begriffe „Anspruch“ und „Entscheidung“ (jedes Verstehen ist Entscheidung, vollzieht sich im Bejahen oder Verneinen, vgl. Bultmann Sp. 64) dauernd gebraucht; denn wenn schon der religiöse Gehalt des Textes und die religiöse Eigenerfahrung in einem Zirkelverhältnis zueinander stehen, so gilt das auch von der existenziellen Auslegung. Einerseits verstehe ich den Text nach meinem jeweiligen Seinsverständnis, andererseits erschließt er mir ein Verständnis meiner selbst neu und korrigiert meinen Ansatz. Diese lebendige Wechselbeziehung ist „unabgeschlossen“, genau so wie bei Wobbermin. Wir sahen schon, daß Heidegger vom ontologischen Zirkel sprach, er tritt hier in der Exegese, obwohl Bultmann das nicht sagt, wieder in Erscheinung. Daß diese Art des Verstehens, da von meiner Existenz, abhängig, höchst subjektiv bedingt ist, bedarf keiner Frage, darum hat sie nach Bultmann (Sp. 60) „nie den Charakter eines Ergebnisses der Forschung, einer Wahrheit des Wissens, die eingesehen, besessen und weitergegeben werden kann“. Man wird sagen, daß ihr Wert für die Exegese als tradierbare Wissenschaft höchst zufällig ist; denn es kommt ja nun darauf an, ob mein Verständnis eines Bibeltextes als ein „geschichtliches“ dem Hörer ebenso relevant wird. Das ist, da es sich um keine Methode handelt, nicht sicher, weil ich hier nichts lehren und weitergeben kann. Wenn es aber zur Methode wird, dann wird aus neutestamentlicher Exegese eine subjektive Deutung nach meinem Existenzverständnis. Daß Bultmann auf dem Wege ist, aus der „Unabgeschlossenheit“ des Fragens, die zunächst so sachgemäß aussieht, eine Methode im Sinne

einer dynamisch verstandenen Begriffsinterpretation zu machen, sahen wir schon. Es kommt hinzu, daß er „Existenz“ wieder doppelt versteht, als subjektiv bedingte Erfahrung und als exegetische Methode für solche Texte, die über das Sein des Menschen handeln. Einmal sieht es so aus, als ob mit jeder Exegese Existenz gesetzt ist und nur die bekannte Tatsache festgelegt wird, daß jede Deutung irgendwie Selbstdeutung ist, sodann ist die Existenz in bestimmtem Sinne, nämlich als eine ungesicherte, jeweilig in Frage zu stellende oder neu zu erfassende gesehen d. h. so, wie es in dem Begriff der Existenz nicht ohne weiteres darinliegt. Mit dieser Seinsauffassung wird aber das eigne Leben einseitig als ungesichert und zukünftig gefaßt und — indem Existenz und Geschichte mit einander verbunden werden — diese Auffassung in die Geschichte eingetragen, dadurch daß Geschichtsverständnis und Selbstverständnis miteinander verknüpft werden. Wäre ich „in echter Frage- und Lernbereitschaft“, so müßte die Möglichkeit da sein, daß ich mich neu so verstehe wie bisher nicht, daß mir der Text mein Dasein als „kontinuierlich“, aus Anlagen sich entwickelnd erschließt, aber dieses „sich selbst als seine Möglichkeit“ wählen ist für Bultmann nicht möglich; denn er steht hier in der Nachfolge Cohens, und seines Ethizismus, für den der Mensch immer unterwegs ist¹⁾, der auch die Ethik über die Geschichte stellt²⁾, damit sie „die oberste und souveräne Leitung“ behalte.

2. Es ist die Eigentümlichkeit dieser Exegese, daß sie die Geschichte nicht mehr unter dem Gedanken der Entwicklung versteht, sagt Bultmann. Entwickeln tut sich die Begrifflichkeit der Rede nach den Gesetzen der Logik, es gibt Entwicklung von Institutionen, dagegen entwickelt sich nie die Erschlossenheit der Existenz. Wohl kann sie reicher und tiefer werden; aber nicht so, daß eine jeweilige Einsicht eine Stufe wäre, auf Grund deren sich eine höhere Einsicht „entwickelte“. Vielmehr wird jede Einsicht immer nur neu gewonnen; und jede Einsicht wird nur gehalten, indem sie „die Probe des Verlorengehens, des Verfallens besteht“ (Bedeutung der dialektischen Theologie, Sp. 61). Man „weiß“ nie, was Liebe oder Haß ist, wie man „weiß“, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Dieses Wissen in Anführungsstrichen birgt wieder die Differenz zwischen Verstehen

¹⁾ Vgl. Krüger, S. 142. Scheidung zwischen dem Menschen in seiner natürlichen Verfassung, der Gegenstand der Beobachtung ist, und dem Menschen im Vollzuge seiner geistigen Kultur: „er existiert nicht als fertiges Lebewesen in einer Gegenwart, sondern er gewinnt seine Existenz erst beständig, indem er sie aus der Zukunft herholt; „er „ist“ nur im Vollzuge einer ewigen Aufgabe, er ist also wesentlich unterwegs.“

²⁾ H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, S. 333.

von Fakten und existenziellem Verstehen. Aber ist es wahr, daß jede Einsicht immer nur neu gewonnen wird, daß es da kein Festhalten und keine Entwicklung gibt? Ist die Entwicklung der Begrifflichkeit nicht ein Parallelvorgang zur Entwicklung der Erschlossenheit der Existenz? Kann eines unabhängig vom anderen geschehen, so daß Begriffe Aussagen vertiefen, denen keine vertiefte Erfahrung entspricht? Offenbar doch nicht. Wohl kann ein Begriff unzulänglich sein zum Ausdruck eines Sachverhalts, aber doch wohl nicht umgekehrt etwas begrifflich tiefer ausgelegt werden, als man es selbst meint, es sei denn, daß ein tieferer Geist aus einer Aussage mehr herausliest als gemeint war, aber das ist dann wieder produktives Mißverstehen. Die Begrifflichkeit korrespondiert der Erschlossenheit der Existenz. Wenn diese „reicher und tiefer wird“, so bedeutet das eine Entwicklung für das normale Verständnis, der sich Bultmann nur dadurch zu entziehen sucht, daß er wieder „entwickelte“ in Anführungsstriche setzt. Ist jeder Akt gegenseitigen Verstehens neu, so ist doch nicht gesagt, daß ich damit inhaltlich „Liebe, Haß“ neu verstehe. Durch diesen Zusatz des Wortes „Akt“ hat Bultmann sich korrigiert und er tut es später noch deutlicher, wenn er (Kirche und Lehre im N. T. S. 18)¹⁾ sagt: „Das „Neue“ besteht also hier nicht in dem was gesagt wird, und was als ein zeitloser „Sinngesamt“, als ewige „Wahrheit“ faßbar ist, sondern darin, daß es gesagt wird.“ Hier wird also ein zeitloser Sinngesamt oder eine faßbare Wahrheit zugegeben, neu ist das jeweilige Geschehen, sofern es eine Möglichkeit des Neuverstehens eröffnet. Aber das wird sehr selten sein. Wenn die Mutter dem Kind jeden Abend den Gutenachtkuß gibt, wird es nicht neu die Einsicht gewinnen, daß es geliebt wird, sondern darin die Bestätigung der Gewißheit finden, die es schon hatte und die nur in Frage gestellt würde, wenn „die Probe des Verfallens“ sich dahin auswirkte, daß diese Sitte unterbrochen würde und das Kind so in Zweifel geriete. Aber die Neuheit eines Aktes sagt mir nur jeweilig, was „Liebe, Haß“ ist, wenn ich zu den geschichtslosen Wesen gehöre, die Nietzsche zu Eingang seiner schon öfter zitierten Schrift als ohne Erinnerung lebend charakterisiert, sonst weiß ich um diese Dinge, nicht weil ich von der Zukunft bestimmt bin und sie mir neu erschlossen werden müssen, sondern weil ich auch von der Vergangenheit bestimmt bin, die mir ja Erfahrungen schenkte, welche für das weitere Leben unentbehrlich sind. Existenziell bin ich nicht bloß von der Ungesicherheit bestimmt, sondern ich habe kraft der Erinnerung ein Wissen, welches für mich das

1) Zw. 3. 1929, Heft 1.

Sicherste ist, was es gibt, weil es normalerweise (omnia mea mecum porto) jeder Gewalt entzogen ist¹⁾. Wir begreifen jetzt

¹⁾ Wenn deshalb Bultmann gegen Dibelius (Zw. 3. 1926, S. 399) sagt: „Der Mensch kann nie aus der Zeit herauspringen, sondern hat nur zu wählen, ob seine Gegenwart durch die Zukunft oder durch die Vergangenheit bestimmt sein soll,“ so gilt trotz des eschatologischen Zusammenhangs, in welchem dieser Satz gemeint ist, daß er durch beides bestimmt ist. Wir wollen das Verhältnis von Geschichte und Übergeschichte hier nicht aufrollen, um die Betrachtung nicht zu komplizieren. Bultmann kritisiert richtige Einsichten von Dibelius vom Standpunkt seiner existenziellen Auffassung. Wenn er (S. 403) sagt: Ist das Sein des Menschen ein geschichtliches, so gehört dazu, daß der Mensch im Denken sich seine Welt und seine Existenz erschließt und im Reden mit anderen teilt“ und fortfährt, dann habe das Irrationale für ihn keinen Sinn, so klingt das rückständig gegen das oben Entwickelte; denn hier steht noch nichts von Unabgeschlossenheit und Ungeklärtheit, hier soll das Denken (das sich in Begriffen vollzieht) etwas leisten (im Reden anderen mitteilen, was es als Existenz erschloß), was es nach dem Eisenacher Vortrag nicht kann, da der Besitz der „richtigen“ Interpretation gerade das echte Verständnis des Textes verschließen kann und ohnedies das Verstehen meiner Existenz nicht besessen und weitergegeben werden kann (vgl. ebendort Sp. 60 und 62). Die Polemik gegen das übergeschichtliche soll hier nicht verfolgt werden, das Problem tritt uns an anderer Stelle noch bei dem Verhältnis von „Welt“, die ich erschließen kann, und „Offenbarung“, die mir etwas sagt, was nicht in meiner Verfügungsmöglichkeit liegt, entgegen oder in der Form des „Vorverständnisses“ und seines Verhältnisses zur idealistischen Geschichtsleitung. Wir werden da sehen, ob Bultmann eine Unterscheidung von Geschichte und Übergeschichte, „welche die Geschichte in Wahrheit zu einem sinnlosen Spiel macht,“ besser als Hegel und F. Chr. Baur überwunden hat. (Siehe Zw. 3. 1926, S. 385 ff.). Zu Hegels Geschichtsverständnis vgl. Nießsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie, S. 72. Wenn dort die Hegelsche verstandene Geschichte „das Wandeln Gottes auf Erden“ genannt wird, Gottes, „der sich innerhalb der Hegelschen Hirnschalen selbst durchsichtig und verständlich“ wurde und „alle dialektisch möglichen Stufen des Werdens bis zur Selbstoffenbarung“ emporstieg, so daß „für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eignen Berliner Existenz zusammenfielen“, wenn es wahr ist, daß Heidegger anstelle des Hegelschen Geistes das Dasein einsetzt, aber mit diesem Dasein als Sichselbstverstehen bei einem ästhetischen Phänomen endigt, dem „sich ethisch genießenden Ich, das in der Leidenschaft der Existenz sich selbst als kosmischen Ursprung und Sinn einer Welt erfährt“ (siehe Kuhlmann, S. 55 f.). — ist da nicht zu fürchten, das bei solcher Übertragung aufs N. T. nur noch das relevant und wichtig sei, was dem existenziell so eingestellten Erregten als wichtig erscheint? Steht hier nicht das erregende Subjekt, das am „Gegenstand“ sein Dasein erschließen will, doch letztlich als „genießendes“ über dem Stoff? Die Gefahr ist uns mehr als ein Mal entgegengetreten. Sie würde noch größer, wenn die Existenz zur Ausschaltung der „Offenbarung“ drängte. Geschieht das aber nicht, ist da das Übergeschichtliche nicht dasselbe wie das außerhalb meiner existenziellen Möglichkeiten Liegende, da existenziell und geschichtlich doch zusammengehören? Also handelte es sich um verschiedene Termini für denselben Sachverhalt?

die Bultmannsche Existenzauffassung, die den Menschen in seinem natürlichen, biologischen Zusammenhang nicht mehr sieht, sondern im Sinne des Cohen'schen Ethizismus in einem „Sein“, das fortwährend neu ergriffen werden muß oder in Frage steht. Daher kommt es auch, daß die Parallele zum Wobbermin'schen Zirkel nicht genau stimmt, wie wir gerechterweise sagen müssen; denn dort ist produktive Einfühlung doch eine kontinuierliche Entwicklung, die erwächst aus der Wechselbeziehung zwischen Text und Eigenerfahrung, aber Bultmann will alle „Entwicklung“ ausgeschaltet wissen, da sie seine strenge Auffassung von Existenz stört und in naturwissenschaftliches Fahrwasser zu leiten geeignet ist. Er will einerseits das tote „Wissen um“ als Besitz verbannen, andererseits die ruhige Entwicklung als irgendwie naturgesetzliches Reden von Geschichte, die doch zur Natur hier im Gegensatz steht, ausschalten. Ist das möglich, daß der Mensch so ganz von seiner natürlichen Herkunft absieht? Man hat allen Grund, es zu bezweifeln und vielmehr anzunehmen — um auf unseren Fall zu sehen — daß nicht nur der Besitz einer „richtigen“ Interpretation das Verständnis eines Textes verdecken kann, sondern umgekehrt auch die Neigung, um jeden Preis seine „Jeweiligkeit“ anzubringen und so etwas von Stimmung in den Text einzulegen, was er nach seinem ursprünglichen Sinn nicht hat. Wird diese Art Existenzauffassung Methode, so haben wir die Selbstausslegung in höchster Potenz, aus dem unvermeidbaren Faktum, daß jede Textauslegung Selbstausslegung ist, ist die Regel, aus der Not eine Tugend geworden. Dieses „Dynamische“ um jeden Preis, diese Abneigung gegen alle „Entwicklung“ führt nun Bultmann zu der weiteren Behauptung (ebenda Sp. 62): „Da die Interpretation selbst von der jeweiligen Erschlossenheit der eignen Existenz abhängt, kann sich wohl jeweils ihre Begrifflichkeit entwickeln, aber nicht das Verstehen.“ Dieser Satz reißt Begrifflichkeit und Verstehen auseinander und schiebt die „Entwicklung“ den Begriffen zu. Ist aber nicht damit auch das Verstehen entwicklungsfähig für ein und dieselbe Person (nicht für andere, denn Verstehen ist ja nicht tradierbar, wohl aber die Begriffe, in denen wir unser Verstehen eingefangen haben)? Kann diese nicht auch wissenschaftliche Aussagen besser und tiefer verstehen, indem ihr mit besserer Einsicht in ihre Existenz auch das im Begriff Gesagte besser verständlich wird? Selbstverständlich ist das der Fall, und Bultmann zeigt das am Manabegriff. „Er ist jeweils nur verstanden nach dem Maße, wie das Unheimliche des Daseins vom Interpretieren selbst verstanden ist.“ In den Worten „in dem Maße wie“ ist die Entwicklung wieder eingesetzt, die oben für das Verstehen abgelehnt wurde.

Das ist auch selbstverständlich; denn mit der Begrifflichkeit wie mit der Existenzauffassung wandelt sich das Verstehen. Wenn es — wie die Erschlossenheit der Existenz — „reicher und tiefer“ wird, so ist das eine Entwicklung, wenn auch keine gesetzmäßige, welche ja niemand behauptet, der im Menschen nicht eine Maschine sieht. Hier droht die Gefahr, bei Bekämpfung eines Extrems in ein anderes zu fallen. Vom Standpunkt des Verstehens eines Objekts durch ein Subjekt führt die existenzielle Auffassung ebenso weit wie die psychologische d. h. zu einem Zirkel, wie er die Grenze aller Versuche des Verstehens bildet. Die Einsicht in meine Unabgeschlossenheit kann die historische Methode vor unkritischer Naivität bewahren, wenn sie aber selbst Methode wird, muß sie weite Gebiete der Exegese, die nicht existenziell zu behandeln sind, in den Hintergrund drängen. Daß hier ein fruchtbarer Gesichtspunkt „System“ wird, das ist das Bedenkliche. Indessen hat Bultmann nun selbst seine Einseitigkeiten korrigiert in den beiden Aufsätzen „Kirche und Lehre im N. T.“ (Zw. 3. 1929, 1) und „Der Begriff der Offenbarung im N. T.“ (Tübingen, 1929, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 135) und zwar in den grundsätzlichen Vorbemerkungen, die der neutestamentlichen Untersuchung vorausgeschickt worden sind; es geschieht durch Einschaltung von Zwischengliedern, die das einseitige existenzielle Verstehen mildern, die Tradition und das „Vorverständnis“. Jene gibt die Möglichkeit der Einbeziehung der „Fakten“, dieses mildert das atomistische Verstehen des Augenblicks zugunsten eines kontinuierlichen, vielleicht nicht nach Bultmanns Absicht, aber doch im Endeffekt, bei kritischer Betrachtung seiner Ausführungen.

In dem erstgenannten Aufsatz finden sich wieder Gedanken vom Verstehen von Welt als Sichverstehen (= in der Welt zurecht finden), vom Tatsachen- und Prinzipien-Wissen, wo die Welt als vorhandene aufgefaßt ist (griechisches Seinsverständnis, S. 12), die hier nicht zu wiederholen sind. Die Modifikation des „neu“ Verstehens (S. 18) ging schon, wie wir sahen, auf die Einwirkung der „Fakta“ zurück. Bultmann erkennt, daß jede Lehre, die das Verständnis des Hörenden zur Voraussetzung hat, in eine Doppelheit ausgeht: 1. Mitteilungen von Fakten, die ich von mir aus nicht wissen kann, 2. Aufdeckung eines Wissens, das ich immer schon habe und das in der Belehrung nur bewußt und explizit wird (S. 11). Beides, sagt Bultmann mit Recht, gehört für das Verstehen als Einheit zusammen, in beiden Fällen wird mir etwas mitgeteilt, was nicht im eigentlichen Sinne „neu“ ist; denn ich habe die Möglichkeit, es von mir aus (durch Reisen, durch Lektüre von Geschichtswerken) zu entdecken. Ist danach grund-

sätzlich ein Neuverstehen gar nicht möglich, so gibt es ein solches nach Bultmann nur als „geschichtliches“ (Sein des Menschen = Seinkönnen, Ergreifen einer Möglichkeit in der Entscheidung). Wird mir dieses durch „Lehre“ auch ermöglicht? Ja, da diese mir hilft, „mein implizites Daseinsverständnis explizit zu machen“ (S. 13). Und das tut nun die neutestamentliche Lehre in weitgehendem Maße. Aber damit ist ihre Wirkung nicht erschöpft, sondern sie enthält auch „Mitteilung von Fakten“, und zwar solche, die nicht mein altes Weltverständnis vertiefen, sondern göttliche Taten, Ereignisse der Heilsgeschichte mitteilen, die „nicht aus einem grundsätzlich gegebenen Weltverständnis zu begreifen sind“. Hier hilft also nach bisheriger Ausführung mein „geschichtliches Verstehen“, meine Erschlossenheit des Daseins nichts, die im Eisenacher Vortrag so stark im Vordergrund stand. Sind diese „eschatologischen Fakten“, die als „Mitteilung“ durch Tradition (und Tradition gehört selbst zu der Geschichte, über die sie berichtet, wie die Mitteilung zur Sache selbst gehört, S. 16) den Charakter einer indirekten Anrede an mich haben, aber zu verstehen? „Daß ich mich einer Anrede gegenüber selbst als Angeredeten verstehen und damit die Anrede verstehen kann, setzt doch auch voraus, daß dies Verstehen von vornherein meine Möglichkeit ist“ (S. 17). Es ergibt sich also, von der Grundthese aus, daß Lehre Verstehen voraussetzt, die Folgerung: auch „eschatologische Fakten“ müssen meinem Verständnis zugänglich sein, Offenbarung will nicht dunkel bleiben, sie soll mir ein neues Daseinsverständnis erschließen, und dabei kommen nun auch die früher vernachlässigten „Fakten“ als heilsgeschichtliche, die „indirekte Anrede“ sind, wieder zur Geltung. Das N. T. wird nicht nur nach „Seinsaussagen“ untersucht, auch seine Fakten haben Bedeutung. Das ist ein wesentlicher Fortschritt. Nun kann man sagen, daß Gottes Heilstaten eine Gefinnung sehen lassen, die ich aus dem Faktum erschließe. Und da ist zwischen „innerweltlich“ und „eschatologisch“ für dies erschließende Verstehen prinzipiell kein Unterschied mehr. Wie ich aus dem Opfer eines Menschen für mich erschließe, daß er mich liebt und damit etwas erfahre, was ich von mir aus nicht wissen konnte, so erschließe ich aus dem Opfer seines Sohnes, daß Gott mich liebt. Beide Male erfasse ich Gefinnung aus einem Faktum. Nicht geschichtlich und übergeschichtlich, sondern von mir aus zugänglich und nicht zugänglich, das ist der Gegensatz. Und bedeutet diese indirekte Mitteilung durch Gott nicht auch eine neue Weltauffassung für mich? (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει 3. B.). Auf diese Frage ist zu antworten, daß mir die Gefinnung des Dankes

„grundsätzlich“ zugänglich ist, Gottes Wille aber nicht, sofern er ihn nicht mitteilt¹⁾.

Zu dieser Mitteilung Gottes gehört aber alles, was man als „Offenbarung“ bezeichnet, und sie wird gleichfalls von mir aus zugänglich durch das mit meiner Existenz gesehene „Vorverständnis“. Daß dieses für die Erfassung von Weltzusammenhängen aller Art notwendig und nützlich ist, leidet keinen Zweifel; denn in ihm kommt der hermeneutische Zirkel zum Ausdruck. In der Frage nach einer Sache liegt schon ein undeutliches Vorwissen, das zur Deutlichkeit erhoben werden soll.

Eine Auseinanderreißung von Begriff und Sache findet diesmal aber nicht statt, sondern es wird (Offenbarung S. 9) ausdrücklich gesagt: „Zwischen dem Wissen um einen Offenbarungsbegriff und um Offenbarung selbst zu scheiden, wäre ebenso falsch, wie zu trennen zwischen dem Wissen um den Begriff Freundschaft und um die Freundschaft selbst . . . Denn der Ursprung der Begriffe ist nicht das auf sich selbst gestellte isolierte Denken, sondern das Leben selbst, zu dem das Denken gehört.“ Wir nehmen diese Korrektur des im Eisenacher Vortrag Gesagten (s. S. 59) gern ad notam. Nun drückt aber der Begriff Offenbarung „diejenige Erschließung von Verborgenem aus, die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist, soll er zum „Heil“, zu seiner Eigentlichkeit gelangen“. Von ihm aus gesehen (oder zunächst

¹⁾ Was Bultmann (S. 16) an Unterscheidung zwischen Mitteilung, die nebensächlich ist und solcher, die notwendig ist, sagt, ist in Bezug auf die Scheidung von Weltverständnis und Offenbarung kaum haltbar; denn die Neuerschaffung des Verhältnisses zu meiner Mutter (S. 15) ist ja durch eine „notwendige“ Mitteilung erst möglich und ebenso ist Gottes Mitteilung notwendig. Der Gegensatz liegt in der „grundsätzlichen Zugänglichkeit“, womit Bultmann so etwas wie „Ubergeschichte“, die ich nicht ohne weiteres „geschichtlich“ erfassen kann, wieder einführen müßte, wenn er nicht mit Hilfe des „Vorverständnisses“, welches jetzt als Ersatz für das „Wunder des Geistes“ eintritt, einen Ausweg suchte, ohne zu sehen, daß er damit dem idealistischen Verständnis, das er bekämpfen will, ganz nahe kommt. Darüber weiteres oben. Dieses Vorverständnis gilt ja ebenso für Haß und Liebe, wie für Sünde und Vergebung und ist ein „existenzielles“, d. h. „in und mit meinem Dasein selbst gegebenes“ (S. 17 Anm.), reicht es aber auch für die Erfassung der „Offenbarung“, so steht es in gleichem Verhältnis zu dieser wie zum Tatsachen- und Prinzipien-Wissen, für alles dieses ist es die notwendige Vorstufe; denn auch die Lehre, die mir ein neues Verständnis meiner selbst erschließt, setzt ein Schon-mich-verstehen voraus. Sind wir damit nicht wieder an der Grenze Hegels (Verstehen Gottes = Verstandenwerden durch uns?) und damit auf dem Gegenpol zur dialektischen Theologie als Hinweis auf ein paradoxes Geschehen? Hier hat sich Bultmann ganz weit von Barth entfernt, die Distanz zwischen Gott und Welt aber (unter Einfluß Heideggers, wo es nur Welt gibt) nahezu aufgehoben.

formal) bezeichnet Offenbarung ein Daseinsverständnis, das um seine Begrenztheit weiß (S. 7). Den Inhalt des Begriffs liefert das N. T. (Offenbarung = Leben). Doch beachte man, was Bultmann später (S. 19) sagt: „Die verschiedenen Auffassungen von Offenbarung differenzieren sich danach, wie der Mensch sich selbst versteht, worin er die höchste Möglichkeit seines Seins sieht, in der er in seiner Eigentlichkeit ist“¹⁾. Ist die höchste Möglichkeit für den modernen Exegeten, der unter dem Rätsel des „Seins zum Tode“ leidet, daß er diese Begrenztheit sprengen will (S. 7 oben), so muß die Offenbarung inhaltlich „Leben“ sein und wird ja auch so gefaßt. Damit ist Bultmanns Auffassung nur Ausdruck des Fragens des modernen Menschen. Seit Luther hat sich die Situation verschoben. Aus der Frage, wie man einen gnädigen Gott kriegt, ist die viel elementarere geworden, ob es überhaupt einen Gott gibt.

Das gewaltige Sterben im Weltkrieg hat den „letzten Feind“ wieder in den Vordergrund gerückt und damit die quälende Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Ist er Begrenzung durch den Tod oder sind die Grenzen zu sprengen? Der Lichtkegel von oben fällt für die heute das N. T. lesenden Menschen nicht mehr ausschließlich auf Röm. 3; die Blätter sind umgewendet, und der Schein liegt auf 1. Kor. 15. Wir haben aus der Not unseres Lebens eine Frage an das Wort Gottes, und unsere Antwort, die für uns „die“ Offenbarung ist, lautet: Erlösung vom Leibe dieses Todes. Es ist kein Zufall, daß man von den verschiedensten Seiten auf diese Antwort kommt, sie ist zwangsläufig für uns²⁾.

Darin kann man also Bultmann durchaus folgen, wenn er die Frage der Existenz mit der nach der Offenbarung energisch verquickt und so beantwortet. Schwierigkeiten bereitet hier nur das Verhältnis von „Offenbarung“, „Vorverständnis“ und „Wissen“; wir müssen es noch einen Augenblick betrachten. Schon im Eisenacher Vortrag (Sp. 63) kam das Vorverständnis zur Geltung und zwar im Gegensatz zum Idealismus. Dieser versteht unter Vorwissen, daß ich grundsätzlich alles weiß und es nur des Anlasses bedarf, dieses dunkle Wissen aktuell zu machen, das in der Vernunft „potentiell“ gegeben ist.

1) Hier kommt die anthropozentrische Einstellung zum Vorschein.

2) In seiner Marburger Antrittsvorlesung vom 1. 5. 26 (publiziert ZNW 1927, H. 1), hat Verfasser schon die Bedeutung der Auferstehung für das urchristliche *κρυπτα* als zentrale und sinngebende dargelegt. Vgl. auch Lohmeyer's Vortrag auf dem Frankfurter Theologentag: Der Begriff der Erlösung im Urchristentum (Deutsche Theologie, Bd. 2, Göttingen 1929, S. 22 ff.).

Ähnlich sagt hier Bultmann (Kirche und Lehre, S. 17 Anm.), daß dies Vorverständnis mit meiner Existenz gesetzt ist. Die Existenz steht hier anstelle der Vernunft, und insoweit Lehre sehr vieles umfaßt, was ich grundsätzlich wissen könnte, geht Bultmann hier durchaus im Ansatz mit dem Idealismus. Der Unterschied besteht nun wieder in der Einfügung der Geschichtlichkeit, wo der Mensch „seine Möglichkeiten nicht zur Verfügung hat, sondern sie jeweils in echter Entscheidung ergreift“ (Sp. 63). Wir sehen indessen, daß die Einfügung des Traditionsgebdenkens und der Offenbarung doch der „Jeweiligkeit“ und ihrem atomistischen Seinsverständnis einen Riegel vorschieben, daß „Liebe und Haß“ wie Sündenvergebung als Erfahrungen, nicht als Daten, die gegeben sind, auf eine Ebene rücken, daß für beide das Vorwissen gilt (auch für die Offenbarung als Anrede). Und ein Satz wie der in „Kirche und Lehre“ S. 13: „Mein in meinen Erlebnissen gegebenes Verstehen meiner selbst hat nie den Charakter des Wissens um Vorhandenes und hat deshalb nicht den Charakter der Vorhandenheit, sondern wird nur im Entschluß festgehalten“ gibt doch schon ein „festhalten“ zu, wenn auch Bultmann anstelle der aktuell werdenden ἀνάμνησις den Entschluß verlangt. Aber wer weiß, ob diese ἀνάμνησις nicht durch „Entschluß“ aktualisiert wird, da ja — was hier nicht weiter untersucht werden soll — der Begriff der „Entscheidung“ sehr vieldeutig bei Bultmann ist und mit der Formel Glaube-Gehorsam, die ebenfalls oft wiederkehrt, Lehre-Anrede, Wort-Anspruch, Verstehen-Entscheidung (nach Kirche und Lehre S. 13 sind sogar „Ausprache eines Befehls oder einer Bitte“ = „Lehre“!), mit der Einarbeitung der „Sakten“ als indirekter Mitteilung wiederum Anrede konstruiert wird, die jenachdem Gehorsam und Entscheidung verlangt, — alles in allem ein merkwürdig ethizistischer Begriffsapparat, der wie ein graues Netz über die Texte gespannt wird, so daß sie in ihrer Vielsfarbigkeit gar nicht mehr zu sehen sind. Jedenfalls erscheint Bultmann — man vgl. dazu das oben S. 45 über Ausfall des Pneuma Gesagte — hier, wo das Vorverständnis sogar für die Offenbarung angelegt wird, vom Idealismus nicht mehr weit entfernt; denn es hat die Stelle, welche bei jenem die ἀνάμνησις einnimmt. Das paradoxe Element ist vollkommen geschwunden durch das Daseinsverständnis im Grundansatz: der Mensch weiß schon, daß er eine Eigentlichkeit hat, und in diesem Begriff steckt bei Bultmann schon das Vorwissen um die Sprengung der Todesgrenze. Indem, wie weiter ausgeführt wird, dieses „nicht eigentlich wissen“ durch die Offenbarung als eigentliches explizit wird (daß das Verstehen nicht als einfache Mitteilung, sondern durch Nachvollziehen der zugrunde liegenden Selbsterfassung des Redenden erst

wirklich ist (Offenbarung im N. T., S. 12), ist in diesem Falle nutzlos; denn wie soll ich die Reden des Auferstandenen z. B. im Joh evang. nachvollziehen? Hier wird ganz vergessen, daß in der Offenbarung „Fakten“ sind, die nicht durch Vorverständnis und „Selbsterfassung“ zugänglich werden), dient diese doch bloß als Mittel, mein Vorverständnis zu fördern, mein „nicht genau Wissen“ zum „eigentlichen Wissen“ zu bringen; daß damit das Paradoxon in allem, was „Offenbarung“ ist, aufgehoben wird, liegt klar zu Tage. Wer sagt denn auch, daß der Mensch in seiner „Eigentlichkeit“ schon die Grenze zu sprengen trachtet? Hier hat Bultmann im Grundansatz, der, wie sich oben ergab (S. 49), vom neutestamentlichen Teil losgelöst werden kann, eine Verklammerung vorgenommen, die vom Wissen um die Offenbarung her stammt, aber nicht um die Begrenztheit. Mein Wissen um Begrenzung verlangt durchaus nicht, daß ich „diese Grenze sprengen will“. Diese Deutung, in Verbindung mit der Auslegung von „Eigentlichkeit“ soll die Brücke bauen zwischen Existenzialphilosophie und neutestamentlicher Offenbarung. Welche Schwierigkeiten dieser theoretische Vorbau für die eigentliche Behandlung der neutestamentlichen Stellen macht, das sieht man dann S. 22 ff. Das „ewige Leben“ ist kein Phänomen „dieses Lebens“ (22). Wird es nicht offenbar durchs Unterpfand des Geistes? „Gewiß; aber was die Wunder und Zeichen, die seltsamen Wirkungen des Geistes betrifft: „sie sind ebenso zweideutig wie Jesu eigne Wunder . . . Auch der Antichrist wirkt mit allen möglichen trügerischen Machterweisen“ (23). So bleibt: „die Offenbarung besteht in nichts anderem als in dem Faktum Jesus Christus“ (S. 25). Ist aber sein Leben und Auferstehen nicht Muthus? Wird es nicht als kosmisches Geschehen, nicht als inneres Erlebnis offenbar, was dann? Antwort: Es ist offenbar im Wort (26). Nachdem nun alle Mitteilungen des N. T. auf das „Faktum Jesus Christus“ reduziert worden sind (gehören zu diesem Faktum nicht die ἀνάστασις, die Wunder?), findet die Ablenkung vom profanen Forschen, das sicherlich bei vielen Stoffen des Lebens Jesu durchaus im alten Sinne historisch-kritisch arbeitet, auf das Hören der Verkündigung statt, und die Tatsache, daß für den Forscher hier fast alles „Muthus“ ist, wird überdeckt durch das Kompliment an die Predigt (S. 29): „Die Predigt ist selbst Offenbarung, und redet nicht nur von ihr . . .“ Als ob diese Predigt nicht eine exegetische Schulung zur Voraussetzung hätte, welche Geschichte und Muthus macht durch ihr kritisches Arbeiten und nun den Prediger in die Verlegenheit versetzt sich zu fragen, was denn nun noch „Offenbarung“ sei! Wie soll der arme Prediger diese Frage beantworten, wenn der Exeget sagt, es sei keine sinnvolle Aufgabe, Aussagen im N. T. namhaft zu machen, die nicht

Offenbarung sind (S. 44)? Freilich — auch Mythos kann ja Offenbarung sein, aber wenn die Erzähler ihn als „Saktum“ bezeichnen, wie ist da Irrtum Offenbarung? Ist es „die Idee“ als solche, welche wertvoll ist? Dann sind wir nahe beim linken Flügel der Hegelianer. Ist aber „das Saktum Jesus Christus“, das Wort, die Verkündigung nur ein *χρῆμα*, das den Christus *κατὰ σάρκα* nicht kennt, so vermögen bei dieser Einschränkung alle starken Worte vom „Anspruch“ des Textes, vom Wort der Verkündigung wenig zu helfen, wenn für den Exegeten selbst so wenig verbindlich ist, daß das Wort heilig sei, welches geschrieben steht. Hier offenbart sich eine Verquickung von Exegese und Verkündigung, bei der dem Hörer zugemutet wird, das Wort als Offenbarung zu hören, während des Exegeten profanes Forschen diese Forderung selbst illusorisch macht. Und es sei nur im Vorbeigehen darauf aufmerksam gemacht, daß bei Bultmann und den Dialektikern sonst diese Verquickung von Exegese und Verkündigung, indem sie letzterer allen Anspruch läßt, den Radikalismus der ersteren verdeckt¹⁾. Keineswegs wird damit die Predigt erleichtert,

¹⁾ Zu S. 52 und oben ist ein lehrreiches Illustrationsbeispiel der Aufsatz von Fritz Horn: *Bibel und Auslegungskunst* (Zw. 3. 1929, H. 3, S. 211 ff.). Anstelle einer kritischen Besprechung, die nicht lohnt, ein paar Stellen:

S. 217. Die wissenschaftlich festgestellte Unechtheit des Briefes (2. Petrus) tut seiner Echtheit und Verbindlichkeit keinen Abbruch.

218. Eine Scheidung von Stellen prophetischen Inhalts im A. T. von historischen, die kein religiöses Gewicht hätten, läßt sich aus den Äußerungen Jesu und seiner Jünger in keiner Weise folgern: „nicht ein Buchstabe noch ein Häkchen“ sind vergänglich.

234. Ebenso wie der Herr sagte: Ich und der Vater sind eins, so sind auch die Schrift und der heilige Geist eins.

Die Konsequenzen lassen sich denken: Wir können das A. T. überhaupt nicht mehr an sich oder für sich allein lesen (246). Aus den Geschlechtsregistern, dem Hohenlied, den Sprüchen Salomos soll man Christi Rede hören, fast sämtliche Psalmen sind Weisagungen auf ihn. Die 3 Frauennamen im Geschlechtsregister Mk. 1 haben (wie schon H. F. Kohlbrügge 1844 entdeckte) tiefe Bedeutung, sie machen aufmerksam, daß es in der Schrift eine „Prophezie der Ereignisse“ gibt. Auch die Reihenfolge der Schriften im Kanon ist von tiefer Bedeutung.

251. Jede Überhebung über das Wort, das geschriebene Wort Alten und Neuen Testaments führt zum Antichristentum und ist umso gefährlicher, je gleichwertiger dem göttlichen Wort das zu sein vorgibt, was der Mensch hervorbringt. (Daß auch die Verfasser der urchristlichen Schriften Menschen waren, kümmert Horn nicht weiter). — Es wird hier illustriert, wohin der Satz: „Heilig ist das Wort, das geschrieben steht“, führt, wenn der dialektisch-kantische Kritizismus fehlt, nämlich zu einer primitiven Wortorthodoxie mit Hilfe einer „tiefen“ Schriftauslegung, die Philon alle Ehre machen würde. Auch Ed. König hat umsonst vor Auslegung des A. T. im Geist des N. T. gewarnt, die längst totgeglaubte Allegorese feiert in Zw. d. 3. fröhliche Auferstehung.

sondern die Kluft zwischen Auslegung und Verkündigung noch vergrößert¹⁾.

Aber das Vorwissen kann gar nicht zum eigentlichen Wissen führen. „Das Leben ist immer nur in der Hoffnung gegeben“ (S. 36), und so tritt denn zwischen Vorverständnis und Wissen, oder besser gesagt hinter sie, der Glaube, welcher solange nötig ist, als „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden“. Diese neue Existenz hat aber mit der „Eigentlichkeit“ nichts zu tun, ist auch nicht durch „Vorverständnis“ und Wissen erreichbar. Es ist bezeichnend, daß Bultmann da, wo er diesen Tatbestand berücksichtigt (S. 42), wieder vom „dialektischen“ Charakter des theologischen Wissens spricht und damit wieder andeutet, daß das profane Verstehen mit dem „dialektischen“ nicht in Einklang zu bringen ist; beide stoßen sich fortwährend. Auch die „Sprengung der Grenze“ wird (S. 42) dahin abgewandelt, daß man sich in seinen Grenzen verstehe, da ja nun doch die Begrenzung durch Gott innerhalb des

¹⁾ Die Tatsache, daß alles „Wort“ ist, was auf „Verkündigung“ abzielt, führt bei Bultmann auf ein κήρυγμα nach 2. Kor 5,16 unter radikaler Ausschaltung der synoptischen Berichte, und insofern ist sein Weg über den „Anspruch der Verkündigung, die man hört, sich sein Seinsverständnis radikalisieren zu lassen“ ein bedeutsamer Versuch, vermittels des reinen Paulus und Johannes — unter Ausschaltung der Synoptiker — doch „Offenbarung“ zu erzielen, die verlangt, als Offenbarung gehört zu werden. Freilich der existenziell interessierte Egeet trifft damit die Entscheidung, was für ihn noch Offenbarung ist. Das lehrt ein Satz wie der auf S. 40, daß die auf mich gerichtete Liebe nicht historisch festzustellen sei, sondern nur durch die Verkündigung mir zugesagt wird und demgegenüber die Liebe des historischen Jesus zu den Menschen gleichgültig sei. Woher sollte die Verkündigung mir Gottes Liebe denn zusprechen, wenn sie nicht aus den synoptischen Geschichten in Jesu Liebe davon erführe? Woher sollte denn Paulus seine Theologie nehmen, wenn er nicht in dieser Beziehung παράδοσις d. h. geschichtliche Fakta hätte, die ihm das „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“ als allen πιστεύοντες zugänglich auszusprechen erlaubte? Wie könnte Paulus ὑπακοή πίστεως verlangen, wenn er nicht δοῦλος κυρίου wäre, d. h. doch eines Herrn, der als Mensch und Gekreuzigter vielen bekannt war, dessen „ἀνάστασις“ ja gerade das Haupttätigkeitsmerkmal des κήρυγμα war? Wo bleibt sie überhaupt bei Bultmann? Für Paulus ist sie doch die Voraussetzung dafür, daß Jesus „κύριος“ ist. Woher weiß man sonst, daß Offenbarung = Leben ist, wenn man nicht mit Kreuz und ἀνάστασις eine „indirekte Mitteilung“ hätte, welche die Grundlage jedes κήρυγμα bildet? Diese Bedenken hat auch Althaus zum Teil gesehen (Theol. Sitztg. 1929, 18, Sp. 412—417). Sie dürften seine Freudigkeit des Zusammengehens mit Bultmann doch etwas dämpfen. Bei Bultmann schwindet das „Objektive“ eben völlig durch Ausschaltung der notwendigen „historischen Fakta“. Und wenn er sie nicht zugeben kann, ist hier sein Geschäftsbegriff noch der alte, an der Naturwissenschaft orientierte. Das wird infolge der Hinzunahme der „Existenz“ nur zu leicht übersehen.

neutestamentlichen Gedankenkreises feststeht. Daß sich nur unser begriffliches Reden von Offenbarung entwickle, aber von einer Entwicklung der Offenbarung selbst keine Rede sei, wird S. 42 f. wieder behauptet und fälschlich generell begründet; denn die Tatsache, daß „jeder von vorn anfangen muß“, widerlegt doch nicht die anderen beiden, daß er 1. bei sich selbst Entwicklung erfährt, 2. in einer Traditionskette steht, die in der Tat eine Entwicklung des Offenbarungsglaubens in ihren Begriffen ersehen läßt. Mit der Entwicklung der Begriffe wandelt sich auch unsere Vorstellung von Offenbarung und damit der Glaube, welcher ohne solche Vorstellungen leer wäre. Wie wandlungsfähig der Glaube bei Bultmann ist, zeigt S. 41: Wort als Anrede = Offenbarung, Glaube im Geschehen dieser Anrede, also Glaube = Offenbarung. Man muß nun fortfahren (nach dem Satz von zwei Größen, die einer dritten gleich und damit untereinander gleich sind), also Wort = Glaube, Glaube = Anrede. Hier wird, um einen Ausdruck Troeltschs aufzunehmen, der Cohensche Mathematismus wieder sichtbar. Es wäre eine Aufgabe für sich, diese Begriffsgleichungen bei Bultmann zu verfolgen; auch sie zeigten, wie unsere Untersuchung des Existenziellen und des geschichtlichen Verstehens, daß hier die Interpretation sich nicht bloß von der Philosophie Begriffe geben läßt, sondern im Neß ihrer Systembildung hängt. Das methodologisch Interessante für uns ist nicht nur die Verquickung von Exegese und subjektiver Existenzauffassung, sondern auch die andere von Auslegung und Verkündigung, aber so schwankend die einzelnen Phasen der Entwicklung auch sein mögen, so widerspruchsvoll die Komposition der Grundelemente in Bultmanns Denken auch erscheinen, er hat doch den Versuch gemacht, sich allen Angriffen zu entziehen, ähnlich wie Barth. Dieser gibt die Unzulänglichkeit der dialektischen Theologie offen zu, wenn er sagt: „Es ist ja nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglichlicher Weise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar vor diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wähen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das, was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples direktes Wort des Glaubens und der Demut dazu denselben Dienst tun kann wie sie mit ihren Paradoxien“¹⁾. „Die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Wege als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg abbricht“ (S. 174). Aus diesem Dilemma, von Gott reden zu sollen und es nicht zu können, hilft nur die

¹⁾ Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, S. 175.

Flucht in eine praktische Haltung, die alles andere als methodisch getriebene Theologie ist: „Wir sollen um Beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben“ (S. 175). Es ist also klar, daß dialektisches Reden nicht mehr leistet als andere theologische Arbeit, der Dialektiker kann nur da überzeugen, wo ihm „die Frage nach Gott schon entgegenkommt“ (S. 173), d. h. aber: um Gott zu finden, muß man schon von ihm wissen. Das ist der dialektische Zirkel, der auch hier die objektive Grenze alles menschlichen Argumentierens aufzeigt. Was überbrückt aber den Abgrund (der genau so, wie im Unendlichen sich die Parallelen schneiden, auch in unendlicher Tiefe eine Brücke hat oder einen Boden, wo der „Hohlraum“ sich schließt!)? Die Willensidentität des Augustinischen *tu nos fecisti ad te* (Barth: der Mensch will im Verborgenen, was Gott auch will), also die Uranlage des Schöpfergottes, oder „das Wunder des Geistes“, wenn die Pforte von innen geöffnet wird? Hier stehen wir vor der letzten Paradoxie; liegt die Wahrheit auch „jenseits in der Mitte zwischen beiden Aussagen“? Es wird Sache des Dogmatikers Barth sein, darauf zu antworten, der Neutestamentler weiß, daß das *προορρίζειν* Gottes und das *συμπαρτερεῖν* des göttlichen *πνεῦμα* das Gegengewicht gegen Römer 7 und 8 (die seufzende Kreatur) bilden. Da wir keinen Gegensatz „beharrlich im Auge haben“, sind wir nicht in Verlegenheit, da wir von der Exegese keine pneumatischen Wirkungen erwarten, sind wir einverstanden, daß Gott da redet, wo unser Weg abbricht; aber diese Einsicht erlaubt eben keine Forderung an die methodische wissenschaftliche Arbeit, darum die Flucht in eine praktische Haltung. —

Ähnlich liegt die Sache bei Bultmann. Neben der historisch-kritischen Arbeit, die er bejaht und übt, steht die existenzielle Haltung; sie drängt sich so vor, daß sie als neue Methode erscheint, ist aber — trotz ihres Einflusses auf die Geschichtsauffassung — keine solche und liefert auch keine Resultate, die weiterzugeben sind. Die Einschaltung Heideggerscher Gedanken, der Ausbau des „Vorverständnisses“ sind ein Weg zur Methode, aber wir gehen diesen Weg nicht mit, sondern sehen im Vorwissen einen Ausdruck des hermeneutischen Zirkels, der für jede Art von Methode gilt. Die „existenzielle“ Exegese wird dadurch Methode, daß sie sogar zur Quellenscheidung benutzt wird, daß sie bestimmte Auffassungen von Existenz in die Texte hineininterpretiert. Wo sie das tut, unterliegt sie als Methode denselben Einseitigkeiten, die Bultmann in seinem Aufsatz: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (Zw. 3. 1925, S. 334 ff.) an anderen Methoden aufgewiesen hat. Wenn man von dieser

einseitigen Interpretation des Begriffs „Existenz“ (und damit Geschichte) abzieht, wo der Mensch — wie bei den anderen Methoden — in bestimmter Richtung gesehen wird und diese Blickrichtung durch das ganze N. T. verfolgt wird¹⁾, wo sich also Bultmann in derselben Situation wie seine kritisierten Vorgänger befindet, weil er im Kampf gegen die Verfügbarkeit über die Geschichte²⁾ nicht bloß existenziell aus jeweiliger Bewegtheit deutet, sondern „Existenz“ wieder einseitig dynamisch interpretiert, dann kommt es zu jener wichtigen Erkenntnis, die Bultmann ebenda S. 347 ausdrückt, daß er dieser Kritik gegenüber keine Gegenbeispiele bieten könne, wie man es besser mache, „weil die von der Existenzfrage bewegte Eregese eben nur in der Lebendigkeit des Vollzugs existiert“. Das heißt aber: sie kann in gedruckten wissenschaftlichen Kommentaren nie eingefangen werden, wie der mündlich dozierende Exeget nie behaupten kann: „diese meine Eregese ist von der Existenzfrage bewegt.“ Denn die Einsicht in die Tatsache, daß es so sein müsse, gibt noch keine Gewähr dafür, daß es wirklich so ist. Und da die Gewähr dafür, „daß in einer Eregese die Wirklichkeit der Geschichte zu Worte kommt, immer nur durch die Wirklichkeit der Geschichte selbst gegeben sein kann, steht uns kein Kriterium darüber zur Verfügung, wann das der Fall ist“ (348). Die Geschichte ist also in der „zeitgeschichtlichen, romantischen, psychologischen“ Eregese vermutlich ebenso zu Worte gekommen, wo die Leute unreflektiert „existenziell“ Eregese trieben³⁾, wie in dieser Eregese, die entgegen Bultmanns Meinung („das Ziel unserer Befinnung kann nie sein, nun doch wieder ein Verfügungsrecht über die Geschichte zu gewinnen“), doch über sie in bestimmter Einseitigkeit verfügt hat (vgl. die Einleitung zum Jesusbuch, „meine Begegnung mit der Geschichte“). Diese Auffassung von Existenz, diese Bewegtheit und Unabgeschlossenheit des Fragens ist ein Mittel, sich allen Angriffen

¹⁾ Daher S. 342: Insofern also eine bestimmte Selbstausslegung jeder Eregese zugrunde liegt, ist keine Eregese neutral.

²⁾ Da die Geschichte Vergangenheit ist, verfügen wir immer über sie. Sie erschließt sich uns freilich in dem Maße, als wir den Willen haben, uns auszuschalten, damit sie zu Worte komme. Dafür ist das existenzielle Moment, wo es nicht hinderlich wirkt, nur ein Gradmesser des Verstehens, aber es hebt das Verfügen nicht auf.

³⁾ Vgl. Deutsche Literaturztg. 1929, H. 21, Sp. 993 (gegen Winckelmann). Ohne von der Existenzfrage bewegt zu sein, kann man nicht Eregese treiben. „Das alles braucht sich nicht in der Sphäre der Reflexion abzuspielen, und der geniale Exeget vollzieht solche geistigen Bewegungen nicht mit ausdrücklichem Bewußtsein. Aber die Frage geht nicht nach dem Genie, sondern nach der Methode, und deshalb hat man allen Anlaß, sich klar zu machen, welche geistigen Vorgänge geschehen, wenn Eregese getrieben wird.“

zu entziehen; denn da „wo unser Weg abbricht“, da wo wir „kein Kriterium zur Verfügung haben“, läßt sich nichts mehr kritisieren, aber dieses jenseits aller wissenschaftlichen Methodik liegende Geheimnis ist allen Methoden irgendwie eigen gewesen, und da wir „kein Kriterium zur Verfügung haben, wann die Wirklichkeit der Geschichte spricht“, wissen wir auch nicht, wo sie in der romantischen, psychologischen, zeitgeschichtlichen Exegese gesprochen hat. Was wir an ihnen noch erfassen, ist die zeitgenössische Begrifflichkeit; das Wunder des Lebendigen, das da den Lebenden im Begriff relevant wurde, ist uns völlig unzugänglich. Die existenzielle Exegese als Methode steht also mit jenen in einer Reihe, die Skepsis des Nichtwissens, wann die Geschichte zu Worte kommt, gilt auch ihr. Darum ist es angezeigt, das existenzielle Moment nicht so in einseitiger Deutung als Fundament der wissenschaftlichen Arbeit zu setzen, sondern als Endziel, welches Dinge schenkt, die *χάρισμα* und nicht Methode sind, hinter einer ausgebauten Methodik in Rechnung zu stellen, während die Begriffsbildung als objektives Zwischenreich zwischen Mensch und Forschungsobjekt erst einmal in möglichster Sachlichkeit zu wirken hat im Bunde mit einer umfassenden Methodik, welche sachgemäß aus geschichtlicher Arbeit erwachsen ist. Zwischen „neutraler“ und „existenzieller“ Exegese muß eine Mitte gefunden werden, die weder die Distanz übertreibt noch verschleiert, sondern erst nach dem Text, nach der geschichtlichen Vergangenheit, die von uns fordert, daß wir sie aus ihrer Zeit verstehen, den Versuch macht, das geschichtlich Erfasste für uns zu werten. Die „Anrede“ an uns ist das Ergebnis echter geschichtlicher Forschung, aber als Geschenk keine Methode. Fragen wir also weiter methodisch nach der Möglichkeit des Verstehens geschichtlicher Urkunden, so tun wir das in der Erkenntnis, wie gefährlich die Systematisierung für das Verstehen ist, welches nicht, wie Dilthey will, den ganzen Menschen beteiligt, sondern einen aus Lieblingsgedanken konstruierten Apparat von Begriffen zum Gradmesser macht, die reichen Möglichkeiten philologischer wie historischer Arbeit aber willkürlich einengt¹⁾. Wenn echtes Verstehen zu seinem Recht kommen soll, müssen alle diese philosophischen Elemente, soweit sie nicht bloß der exakten begrifflichen und methodischen Arbeit zu Hilfe kommen, wieder ausgeschieden werden. Hier haben wir in seltsamer Verquickung Philosophie und moderne

1) Vgl. Schleiermacher (in der „Kurzen Darstellung usw.“ ed. Scholz, S. 58 und Anm.): Exegese ohne „philologischen Geist und Kunst“ kann nicht anders wirken als „durch pseudodogmatische Tendenz Verwirrung anrichten“. „Ein reines und genaues Verstehenwollen kann bei einem solchen Verfahren nicht zum Grunde liegen.“

Strömung, anthropozentrische und theozentrische Betrachtungsweise, Paradoxie und Identität, Exegese und Verkündigung über- und ineinanderliegen, kein Wunder, daß sich in diesem mixtum compositum so wenige auskennen, da aus diesen Bestandteilen eben nicht eine geschlossene Einheit geworden ist. Aus der Modernisierung des Liberalismus wurde „ein Pseudonym für Kierkegaard“, „Transponierung in moderne Gläubigkeit“, Vereinigung des Exegeten mit „dem jeweiligen Ortsphilosophen“ und was dergleichen Anklagen gegen die Ankläger der älteren Richtung mehr sind. Ist das Übel nicht noch größer geworden? Gerechterweise muß man jedes endgültige Urteil zurückstellen, bis etwa von Seiten der existenziellen Exegese ein ganzer Kommentar vorgelegt worden ist, um zu erkennen, inwieweit wirklich eine Vertiefung der historisch-kritischen Arbeit da erreicht ist, wo der Exeget sich nicht seine Textstellen zusammenordnet, welche er brauchen kann, sondern einen zusammenhängenden Text so exegesieren muß, wie er als Schriftganzes gegeben ist. Erst da wird die reine Exegese, welche mit den philosophischen und systematischen Zutaten wenig anfangen kann, sehen, was sie zu lernen hat.

Von Seiten der Sachexegese liegt erst eine grundsätzliche und zugleich mit praktischen Beispielen ausgestattete Untersuchung vor in H. Windischs Buch: *Der Sinn der Bergpredigt*, ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese (Leipzig 1929). Der referierende Teil dieses Buches liefert lehrreiche Beispiele für eine systematisierende Gesamtdeutung der Bergpredigt, soweit sie Antwort auf die Frage nach ihrem letzten Sinn zu geben suchte (S. 22—43). Haben die Imperative nach W. Herrmann den Zweck, daß wir in ihnen Gesinnung aufleuchten sehen, sind sie nach Joh. Müller kein Sittengesetz, sondern Beschreibung des neuen Menschenwesens, das in uns durch Verlebendigung erstehen muß, so sind Jesu Forderungen nach H. Hartmann amoralisch, da er des Gesetzes Ende ist, nach Dibelius Zuspitzungen, die Impulse geben sollen (nicht das Tun des wörtlich Gebotenen, das Sein ist das Wesentliche, nicht Ethik sondern Ethos), also auf alle Fälle nicht wörtlich aufzufassen. Daneben stehen dogmatische Deutungen wie die von C. Stange (die Absicht der Bergpredigt ist die Selbstverurteilung des Hörers auf Grund der Erfahrung: du sollst, aber du kannst nicht. So führt sie vom Ideal zur Buße) und G. Kittel (die Bergpredigt soll im Gegensatz zur Thora unerfüllbare Forderung bleiben, die Not des empirischen Menschentums bloßlegen und zum Korrelat der Forderung führen: dem Kreuz Jesu mit der Vergebung). So wird die Bergpredigt entweder als „Gesinnungsethik“, als paradoxe Zuspitzung oder Wegweiser zum Pau-

linismus und vom $\chi\rho\upsilon\sigma\mu\alpha$ des Paulus her umgedeutet, während es nach Windisch das Natürlichste ist, daß sie von Jesus, der „den Optimismus“ aller Gesetzgeber hatte, als erfüllbar gedacht war. Daß man sie daneben noch eschatologisch als „Interimsethik“ verstehen wollte, zeigt, wie groß die Schwierigkeiten für die moderne Situation sind. Soll man durch Umdeutung und Anpassung zu retten suchen, was zu retten geht, oder offen zugeben, daß unsere Situation eine andere ist und andere Weisungen erfordert¹⁾? Können wir, die wir, an der Autorität des Wortes hängend, einen „Umweg über ein altes Buch machen“, nicht aus „der höchsten Kraft der Gegenwart“ selbst erschließen, was uns zu tun aufgegeben ist? Die Schwierigkeit ist deutlich und allgemein; denn wer zugibt, daß Jesus seine Weisungen als ausführbar gedacht hat, sieht nicht minder, daß das nie geschieht; ob man sich da aber auf den paulinischen Standpunkt des Erlöstes zurückziehen darf, wo Paulus zwar am Gesetz zerbrach, aber nicht minder „ἐντολαί“ seines Herrn hatte und ein ἀζίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως forderte? Der Einfluß der neuen Problematik auf die historisch-kritische Exegese ist jedenfalls darin deutlich zu sehen, daß Windisch trotz aller Polemik gegen die Einwirkung der Philosophie und die „Transponierung in moderne Gläubigkeit“ selbst als Zusatz zur historisch-kritischen Exegese eine theologische fordert. Wie beide zueinanderstehen, was jede von ihnen leisten soll, das interessiert uns hier. Theologische Exegese hat nach Windisch die Aufgabe, den religiös-theologischen Gehalt eines Textes herauszuarbeiten und diesen Gehalt dem Menschen der Gegenwart anschaulich zu machen, so daß er ihn als ein an ihn gerichtetes Wort Gottes ins Herz trifft. Die historische und theologische Exegese sollen sich in getrennten Kammern vollziehen; denn der historische Exeget darf nur einen Affekt kennen: die Achtung vor dem gegebenen Text. Die theologische Exegese sei von vornherein geneigt, die Gedanken des Textes einer oft jenseits liegenden theologischen Gesamtanschauung dienstbar zu machen. Beide Exegesen sind zwei ganz verschiedene Disziplinen, sollen aber doch aneinander gebunden sein. Daneben gibt es aber noch eine dritte Stufe, die entschiedene Vergegenwärtigung, d. h. die Transponierung der biblischen Gedanken in bestimmte moderne Gläubigkeit oder Philosophie (S. 113 f., S. 117 werden dafür genannt Joh. Müller, Bultmann, Dibelius, Lohmeyer,

1) Eine Deutung aus dem Liebesgebot als Zentrum der neuen Gesinnung erscheint dem Verfasser möglich, soll hier aber nicht vorgeführt werden, um den Rahmen der Untersuchung nicht zu sprengen. Im übrigen vgl. Bultmanns Besprechung des Werkes in der Deutschen Literaturzeitung 1929, Heft 21 (bes. Sp. 990).

Barth). Nach Windischs Meinung hält nun die theologische Exegese die Mitte zwischen historischer Exegese und modernisierter Interpretation. Aber sie ist eine besondere Methode oder Betrachtungsweise, die man von der historischen scheiden muß, weil ihr Aufgabenkreis verschieden ist.

Der historische Exeget, sagt Windisch, hat nur bis zum geistigen Verstehen vorzudringen. Er hat nur zu sagen, was dasteht, was gemeint ist. Religiöses Verständnis darf er nur insofern mitbringen, als er den Wert, den die in der Schrift bezeugte Überlieferung und Verkündigung für den Verfasser und für die erste Lesergemeinde besitzt, begreiflich machen kann (S. 119). Diese Sätze enthalten gewisse Unklarheiten, besonders, weil das Problem des Verstehens nicht scharf erfaßt ist. Wie soll der Exeget deuten, wenn er seinen Christenstand ausschalten soll, oder wie unterscheidet sich das mitzubringende religiöse Verständnis vom Christenstand? Ist die Mitteilung dessen, was da steht, identisch mit dem, was gemeint ist, so daß es in einem Atem genannt werden kann? Ist es nicht vielmehr so, daß jede Exegese, die auf ein Verstehen des Textes Anspruch macht (und das tut die historische doch auch) von dem, was dasteht, zu dem, was gemeint ist, vordringen muß? Kann denn ein Exeget überhaupt „auslegen“, wenn er nur „bis zum geistigen Verständnis des Schriftdokumentes“ vordringen soll? Vom Standpunkt des Verstehens aus wird hier eine künstliche Scheidewand zwischen zwei konstruierten „Methoden“ errichtet, die in Wahrheit einen lebendigen Prozeß darstellen. Wenn Windisch zugibt, daß beide Methoden aneinander gebunden sein sollen (und sie beziehen sich ja ohnedies auf denselben Stoff und dieselbe Person des Exegeten), so kann die „strenge Scheidung“ oder die „Arbeit in getrennten Kammern“ gar nicht durchgeführt werden. Was soll es helfen, wenn derselbe Mensch an zwei verschiedenen Schreibtischen arbeitet und hernach die Ergebnisse addiert? Denn das Zugeständnis, daß „theologische Exegese“ nötig sei, zeigt doch, als wie unzureichend die bisherige historische von Windisch empfunden wird. Die Außerachtlassung des hermeneutischen Zirkels und des Problems des Verstehens, die unscharfe Nebeneinanderstellung von dem, was gesagt und gemeint ist, zeitigt denn auch bei Windisch keine besseren Ergebnisse. Seine „theologische“ Exegese, die „das A. T. auf eine Weise zur Geltung bringt, die zwar den Prinzipien der Bergpredigt nicht widerspricht, aber doch so in ihr nicht vorgesehen ist“ (S. 155), leistet sich gleichfalls Kombinationen, die man als willkürlich ansehen muß (z. B. die Verbindung der Seligpreisungen mit Ps. 51, S. 138 f.), nur daß Windisch offen sagt, hier verfare er nicht historisch=

kritisch; hier transponiert er auf seine Weise ins Moderne und legt das N. T. nach dem A. T. aus. Wenn er am Schluß mit seinem letzten Satz obendrein schreibt: „Nur sie (die historische Exegese) vermag den Sinn der Bergpredigt richtig zu erklären“, wenn er die „theologische“ Exegese mit dem Bewußtsein der Distanz abseits von der historischen treibt, so offenbart sich doch, daß seine Konzession an eine Strömung der Gegenwart, die ohnehin durch Trennung in zwei Methoden sehr eingeschränkt wird, am Ende wieder aufgehoben ist. Windisch findet sich zur historischen Exegese nach einem kurzen Abstecher in die theologische wieder zurück. Und die letztere mutet mehr an wie der Versuch, einer praktischen Auslegung. In Wahrheit ist das Eigentümliche einer „theologischen Exegese“ des N. T., daß es sich nicht um Proklamierung einer neuen Methode handelt. Denn es kommt darauf an zu sehen, daß eine Methode die wirkliche Geschichte nicht erfäßt, weil sie immer nur das erfäßt, worüber ich grundsätzlich verfüge. Es muß also diese theologische Exegese nicht neben die historische gesetzt werden, sondern sie steht als Haltung oder als Wissen um meine geschichtliche Begrenztheit vor aller Methodik. Mußten wir bei Bultmann fürchten, daß eine kritische Einsicht, eine Haltung zur Methode werde vermöge des Schwergewichts philosophischer Einflüsse, so werden wir die Proklamation einer solchen Methode natürlich ablehnen, da es — wie Windisch am Schluß zwangsläufig sagen muß — am Ende nur eine Methode gibt: die historische. Also sind beide, Bultmann und Windisch, darin einig, daß es als Methode der Exegese nur die historisch-kritisch fundierte gebe. Aber wie sie vertieft werde, das ist die Frage. Um das zu wissen, müssen wir feststellen, was Geschichte ist und wie Verstehen von geschichtlichen Quellen möglich sei, dann werden diese Einsichten der historisch-kritischen Arbeit zugute kommen. Damit stehen wir vor dem nächsten Problemkreis: Verstehen und Geschichte.

III. Das Verstehen und die Geschichte.

Indem wir die Frage aufwerfen, was denn eigentlich „Geschichte“ sei, stehen wir nicht etwa vor der bloßen Notwendigkeit, jetzt irgendeine Definition zu geben: Man hat das versucht¹⁾,

¹⁾ Vgl. dazu Wilh. Bauer: Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen 1928, S. 17f. Die Formeln sind entweder sehr allgemein (so die von G. Droysen: Geschichte ist das Wissen der Menschheit von sich, ihre Selbstgewißheit) oder so kompliziert wie die von Bauer selbst: Geschichte ist die Wissenschaft, die die Erscheinungen des Lebens zu beschreiben und nachfühlend zu erklären sucht, soweit es sich

aber wer diese Formeln, die unter jeweilig einseitiger Blickrichtung abgefaßt sind, ansieht, wird in jeder ein Wahrheitsmoment finden und sich von keiner recht befriedigt fühlen. Es geht der „Geschichte“ wie dem „Leben“ — sie ist ja gelebtes Leben —, daß man sie nach den verschiedensten Einstellungen deuten kann, psychologisch oder biologisch, idealistisch oder materialistisch, individualistisch oder soziologisch, kapitalistisch oder sozialistisch, politisch oder kulturell. Man braucht sich ja nur die eingehenden Untersuchungen über den Historismus und seine Probleme von E. Troeltsch daraufhin anzusehen, um zu erkennen, wieviele Diagonalen als Furchen durch dies Meer der Vergangenheit zu legen sind. Auf diesem weiten Meer ist für den Historiker von vornherein überhaupt keine Fahrtrinne und Fahrtrichtung da, deshalb muß er einen Kompaß haben, der die Richtung bestimmt; jeder Leser von geschichtlichen Darstellungen aber muß sich klar machen, daß hier in einer bestimmten Richtung gefahren wird. Man kann nicht gleichzeitig in zwei Schiffen sitzen. Aus diesem Vergleich ergibt sich die eigentümliche Doppelheit dessen, was wir begrifflich unter Geschichte verstehen. Sie ist objektiv: das was geschehen ist und geschieht (also mit jedem Zeitmoment Geschichte werden kann) und subjektiv: die Überlieferung von dem, was geschah oder geschieht, d. h. die Festlegung von Geschehnissen durch ein Subjekt, geschehe sie nun als Buch, Inschrift, Bild oder sonstwie. Geschichte ist nicht nur Vergangenheit, auch die Gegenwart gehört hinein; denn sie wird in jedem Augenblick der restlos eilenden Zeit „historisch“. Was heute als politische Versammlung angekündigt wird für morgen, steht übermorgen in Gestalt eines Berichts als „Factum“ in der Zeitung, mit dem man als „geworden“ und damit als „fester Größe“ in bedingtem Sinne rechnen kann, da ja diese „Quelle“, aus der ich das Ereignis entnehme, ein durch ein Subjekt gesiebter, stilisierter und gedeuteter Bericht ist, welcher in Zeitungen anderer Richtung (wo also der Berichterstatter mit anderem Kompaß fährt!) anders aussieht, wenn man auch einen gemeinsamen „sachlichen Kern“ dessen, was da geredet ist, feststellen kann. Nun sind wir mit unseren heutigen technischen Mitteln ja in der Lage, „Objektivität“ in erhöhtem Maße zu erreichen. Man kann in einem wichtigen Kongreß z. B. alle Reden wörtlich stenographieren, wenn man will, das Ereignis auf Filmstreifen und Schallplatten

um Veränderungen handelt, die das Verhältnis des Menschen zu den verschiedensten gesellschaftlichen Gesamtheiten mit sich bringt, indem sie diese vom Standpunkt ihrer Wirkung auf die Folgezeit oder mit Rücksicht auf ihre typischen Eigenschaften auswählt und ihr Hauptaugenmerk auf solche Veränderungen richtet, die in der Zeit und im Raum unwiederholbar sind.

festhalten, sodaß es jederzeit technisch reproduzierbar ist in einer so objektiven Weise, daß die „durch ein Temperament gesehenen Berichte“ dagegen verblaffen. Die von D r o n s e n aufgeworfene Frage: Wie wird aus Geschäften Geschichte? ist damit teils leichter, teils schwerer zu beantworten. Leichter, insofern nicht zufällig ausgegrabene Papyrus, aus der Erde gehobene Steine, deren Bergung und Entzifferung Mühe machen, plötzlich ein Alltagsgeschäft (Kaufvertrag, Rechnung) ans Licht fördern, das für die Kultur- oder Wirtschaftsgeschichte einer bestimmten Epoche ungeahnte Bedeutung gewinnen kann, diese Möglichkeit erst schaffen. Man läßt sich auf der Bibliothek ein paar Jahrgänge Tageszeitungen geben und man kann aus Geschäften Geschichte machen z. B. die Geschichte der Provinzgruppe einer Partei, die Geschichte des Konzertwesens einer Stadt oder was dergl. mehr ist. Für die Darstellung der Epoche der neueren Zeit sind also die Mittel ungleich reichlicher vorhanden als für die Antike, wo aus Mangel an Quellen, die teils verloren, teils gar nicht geschrieben sind, die Kombination und Phantasie des Historikers eintreten müssen und damit das subjektive Moment bei dem, was „Geschichte“ ist, erheblich gesteigert wird gegenüber dem objektiven. Aber schwerer ist die Aufgabe nun, weil doch das forschende Subjekt seinerseits entscheiden muß, was denn nun wertvoll und wichtig genug sei, aus dem Stand eines „Geschäfts“ in den Rang von „Geschichte“ erhoben zu werden. Zeigte sich dort die Kombination des Wenigen, so hier die Auswahl aus der Masse als subjektives Moment. Beide Arten von Subjektivität können nicht verhindern, daß Geschichte als Darstellung von Geschehnissen auf einem Prinzip der Auswahl beruht. Je weniger man heute, — was für ganze Perioden der alten Zeit gilt — an Quellen zur Verfügung hat, desto weniger läßt sich durch Darstellung „Geschichte“ schaffen, so daß Geschichte im objektiven Sinne unendlich reicher gewesen ist, als uns die Tradition überhaupt ahnen läßt. Wer darauf hin die „Quellen“ des Christentums (die man mit einem Ausdruck der Geschichtswissenschaft hier lieber wegen ihres unhistorischen Charakters „Überreste“ nennt) ansieht, kann das unzählige Male beobachten. Was wissen wir von Petri Wirksamkeit, was von Barnabas, Apollos, Jakobus dem Herrenbruder? Sie stehen alle im Schatten des Paulus, sodaß es zeitweilig scheinen konnte, als ob Paulus der Schöpfer des Christentums sei, dadurch daß er Jesus zum Kultgott und Herrn umgeschaffen habe, und die an Hegels Geschichtsphilosophie orientierte Auffassung Paulinismus — Petrinismus — katholische Kirche als zutreffendes Schema der Entwicklung des Urchristentums angesehen wurde. Wir haben gelernt, schärfer zuzusehen, wir wissen heute, daß Personen eine

erhebliche Rolle gespielt haben, über die wir lediglich aus Quellenmangel nicht zutreffend orientiert worden sind. Will man nicht den späten Legenden apokrypher Tradition glauben, die ungefähr jede nur namentlich im N. T. aufgeführte Person irgendwo zum Bischof macht, so ist beim besten Willen ein Verstehen des werdenden Christentums nicht möglich, weil die Quellen versagen, und darüber helfen alle Kombinationen nicht hinweg, sie sind notwendige Arbeitshypothesen, aber keinerlei Grundlagen irgendwelcher Gewißheit. Die scharfsinnigste Kombination kann eine alte Nachricht nicht ersetzen, sie hat den zweifelhaften Wert aller Ersatzmittel. Wenn nach der Meinung Wilh. Bauers der Zweifel einer der wichtigsten Faktoren für den Fortschritt der Geschichtswissenschaft ist, so hat er auf unserem Stoffgebiet die größten Erfolge errungen, allerdings eine zeitlang mit dem Ergebnis, daß man dem Zweifel an den Nachrichten der Tradition den starken Glauben an die Richtigkeit der eignen kritischen Operationen gegenübersetzte. Dies konnte nur so lange gut gehen, als diese historisch-kritische Arbeit in den Anfängen stak. Sie hat ihre Blüte hinter sich, die zahllosen „Leben Jesu“ und „Leben des Paulus“, die immer wieder andere Quellenstücke als „echt“ zugrunde legten, immer wieder neue psychologische „Motive“ und „Vermutungen“ da als Brücken einschalteten, wo die Quellen Abgründe ließen, mußten den vergleichenden Leser, welcher nicht auf einen Lieblingsautor eingeschworen ist (etwa Renan, Strauß, Benschlag, Wernle), stutzig machen. Es steht also in unserem Falle für die Rekonstruktion des geschichtlichen Geschehens äußerst ungünstig. Die Gefahr, daß das Objekt durch das forschende Subjekt und seine Eingebungen übertönt werde, ist groß. Es kommt — um zunächst bei der Methodik und Topik zu bleiben — hinzu, daß die „Quellen“ gar nicht als geschichtliche Berichte aufgefaßt werden wollen. Für das Verstehen der Vergangenheit ist die richtige Auffassung von dem, was die Autoren wollten, von wesentlicher Bedeutung. Wir haben heute erkannt, daß die synoptischen Evangelien zum Beispiel gar keinen geschichtlichen Bericht geben wollen, sondern Momentbilder aus Jesu Leben in ein naiv konstruiertes Rahmenwerk stellen, das teilweise (siehe den lukianischen Reisebericht) reines Verlegenheitsprodukt ist, teilweise als geschichtlich echt in seiner Vereinzelung angesprochen werden mag, aber an den verschiedensten Plätzen im Gesamtrahmen bei Mt. oder Lk. hingestellt worden ist. Will man also nicht mit einem der Evangelisten gegen die anderen ein „Leben Jesu“ in dramatischer Entwicklung von der Jordantaufer bis zur Kreuzigung konstruieren, weil man bei ihnen allen einen naiven Pragmatismus, der historisch

unterwertig ist, ermittelt hat, so bleibt nur die Wahl, entweder aus den aufgelösten Elementen eine neue Komposition zu versuchen oder aber nur „Hauptprobleme des Lebens Jesu“ (wie es heute meist geschieht) darzustellen. Wer auch das nicht wagt, hat die Möglichkeit, wenigstens aus dem vorhandenen Rede- und Spruchgut eine Verkündigung Jesu zu formen, die seinen Gedanken auch bei systematisch verschiedener Anordnung eher gerecht werden kann als den Ereignissen, die doch nur in einmaliger Reihenfolge denkbar sind, aber schlechterdings nicht mit leidlicher Sicherheit rekonstruiert werden können, da sich die Quellen selbst widersprechen. Sind also viele Einzelszenen historisch, so kennen wir doch deren zeitliche Abfolge nicht. Wir sind in der Lage, Jesu *χρόνια* genau zu erkennen, vermögen aber seinen *βίος* nicht zu formen. Und das liegt nicht nur an unserer Skepsis, sondern am richtigen Verständnis dessen, was die Evangelisten wollen. Zwar ist ihre Darstellung äußerlich einem *βίος* angeglichen, aber sie beherrschen weder dessen Form, noch haben sie genügend Material. Sind Mt und Lk (durch Zufügung der Geburtslegenden) dieser Form näher gekommen (Lukas bringt durch die Geschichte vom Zwölfjährigen im Tempel wenigstens eine schwache Verknüpfung zwischen Geburt und Auftreten des 30 jährigen), so legen Mk und Joh gar keinen Wert darauf, Joh stellt Jesus noch weniger als die anderen dar, wie er als Jesus von Nazareth war, sondern wie er ihn als Jesus Christus, als den vorübergehend fleischgewordenen *λόγος*, sieht. Daß er biographische Einzelheiten genauer hat als die Synoptiker, ändert an dieser Gesamtauffassung nichts. Er mag als tiefer Geist eine bessere „Wesensschau“ Jesu bieten, aber die Synoptiker sind reicher an lebendigen Einzelbildern, die uns des wandernden Jesus vielseitige Tätigkeit, seinen Umgang mit den verschiedensten Volksschichten besser erkennen lassen. Vor allem die Gleichnisse und Sprüche Jesu sind für uns von unschätzbarem Wert; wie arm wären wir in Bezug auf Jesu Menschlichkeit, wenn wir bloß auf die Wesensschau des 4. Evangelisten angewiesen wären! Der Grundgegensatz wird hier an dem Verhältnis von Synoptikern und Johannes deutlich; jene haben den Meister vielleicht nicht ganz verstanden, aber dafür haben sie treuer überliefert, dieser hat Jesus und sein Wesen tief erfaßt, aber seine Subjektivität fand historische Details nebensächlich, sie sind nur Incitamentum für Redekompositionen, Szenen, die eine tiefere Wahrheit veranschaulichen sollen. Auch die Synoptiker interessieren sich für Jesu Entwicklung, Bildung, Privatleben gar nicht, was davon beiläufig laut wird, ist Nebensache für sie. Jesus der „Menschensohn“, der neue Rabbi, Jesus in seiner „amtlichen“ Eigenschaft als Ver-

künder der nahenden Gottesherrschaft, Jesus als „κύριος“ der neuen Gemeinde sind Gegenstand dieser kultischen Volksbücher, sein menschliches Privatleben interessiert nicht, hat für die Gemeinde auch gar kein Interesse, wenn es sie als Verkündigung oder als glaubensnotwendige Heilstatsache nicht irgendwie angeht (wie etwa die Geburt oder die Taufe, welche seine Gottessohnschaft offenbaren). Will man also die Geschichte des Urchristentums recht verstehen, so muß man verstehen, wie die Subjekte dieser Geschichtsvorgänge, die Tradenten, sie gesehen haben. Sie haben Jesus bereits in bestimmtem Sinne verstanden, so daß zwischen ihm und uns eine subjektiv gefärbte Traditionsschicht liegt, die es unmöglich macht, Jesu Leben, wie es gewesen ist, nachzuzeichnen. Deshalb ist es ein Versuch mit untauglichen Mitteln, im Stile einer modernen Biographie ein „Leben Jesu“ (von dem selbst wir nicht ein einziges Dokument besitzen!) zu schreiben, um mit Hilfe einer psychologischen und individualistischen Auffassung von Geschichte den Stifter des Christentums als „religiöse Persönlichkeit“ zu zeigen. Das könnte vielleicht gelingen, wenn uns genügende Quellen von anderer Seite (etwa die Prozeßakten des Pilatus, eine Darstellung des Iosephus und Tacitus) zur Verfügung stünden, die uns in die Lage versetzten, Jesus nicht nur als κύριος, sondern als „Winkelpropheten“, „Pseudomessias“ und Aufrührer zu sehen oder in einer leidenschaftsloseren Darstellung als einen Propheten, der Gutes gewollt hat, aber an seiner Weltfremdheit zugrunde ging, wie so viele Utopisten vor ihm. Aber solche Quellen haben wir nicht, die paar dürftigen Andeutungen, welche es gibt, gestatten uns den Beweis, daß Jesus gelebt hat und nicht Erfindung „einer Aktiengesellschaft ist, die sich einen Erlöser auf gemeinsame Kosten beschafft hat“, mehr ist aber auch nicht möglich, zumal Paulus (2. Kor 5,16!) hier ebenfalls versagt und die Apostelgeschichte in ihren Missionsreden Neues über das κήρυγμα vom Auferstandenen hinaus, das uns 1. Kor 15,1 ff. als Tradition von Paulus überliefert ist, nicht bietet.

Wir haben damit an einem Beispiel illustriert, wie es um die Rekonstruktion, welche auch eine wichtige Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist, für unser Stoffgebiet bestellt ist. Mit Paulus und den anderen Aposteln steht es nicht besser; auch ein Leben des Paulus ist nur auf indirektem Wege der Kombination und der kritischen Entscheidung zwischen Nachrichten aus seinen Briefen und der Apostelgeschichte zu erreichen, und zwar für seine Zeit vor den Missionsreisen nur in dürftigen Umrissen; um so deutlicher steht er uns aus Originaldokumenten als Apostel und Mensch vor Augen, obwohl wir von seinem äußeren Leben so wenig wissen. Hier treten Personen hinter die Sache, deren Träger sie sind, stark

zurück. Wenn deshalb Wilh. Bauer schreibt: „Das historische Verstehen hat sein ideales Ziel erreicht, wenn es ihm gelingt, die vergangene Welt als etwas allmählich Gewordenes in allen ihren Wirklichkeitszusammenhängen so treu als möglich zu rekonstruieren“ (S. 78) und zwar mit Hilfe der „Interpretation, d. h. der Deutung des dem Historiker überlieferten Tatsächlichen“, so ist dieses Ideal für uns inbezug auf die Wirklichkeitszusammenhänge nicht zu erreichen, obwohl auf Rekonstruktion nicht verzichtet werden darf. Nur wird der Anteil des forschenden Gelehrten, „indem er auf Grund des Einfühlens und mit Hilfe der Phantasie und persönlichen Erfahrung die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Tatsachen herstellt“ (ebenda) so groß, daß der Phantasie mehr ist als der Tatsachen. Wenn denn schon in günstigeren Fällen Streit darüber herrscht, ob die Biographie überhaupt in die Geschichtswissenschaft gehöre und nicht vielmehr ein künstlerisches Produkt sei, (vgl. Bauer, S. 96 f. und Ad. v. Harnack: Über die Sicherheit und die Grenzen der geschichtlichen Erkenntnis, 1917, dazu G. Simmels Neigung, geschichtliche Darstellung als künstlerisches Schaffen zu verstehen, weil er das subjektive Moment betont und bei Erfassen des „Objekts“ sehr skeptisch ist¹⁾), so müssen wir sie mit Notwendigkeit aus der strengen Geschichtswissenschaft verweisen, weil die Quellen es verlangen, nicht weil wir den falsch verstandenen Grundsatz der Objektivität „zur Stütze geistiger Mittelmäßigkeit“ benutzen wollten oder uns als „schwache Persönlichkeiten“ fühlten, denen es „ein wunderbares Rezept“ ist, ihre Blöße mit dem Aushängeschild der „Wissenschaftlichkeit“ zu verdecken (Bauer, S. 90). Der kritischen Leben-Jesu-Forschung hat gewiß vor nichts gegraust, ihre Vertreter waren alles andere als „schwache Persönlichkeiten“, aber was sie erreichten, war ein Negatives: Die Einsicht, daß man kein halbwegs gültiges „Leben Jesu“ schreiben kann. Diese Erkenntnis ist das Ergebnis von 150 Jahren eifriger Forschung. Als Rettung bleibt der Rückzug in eine naive Geschichtsauffassung, welche Tradition für Wirklichkeit nimmt (also nicht, wie G. Droysen die Aufgabe des Historikers formuliert, „forschend“ versteht, sondern glaubend) oder — so Bultmann — eine Darstellung, welche aus Leben und Erfahrung des forschenden Subjekts erwachsen ist („die Geschichtsschreibung kommt vom Leben her und strebt zum Leben hin“, Bauer S. 90) und zwar in einem Maße, daß sie „seine Begegnung mit der Geschichte ist“. Das muß er uns ehrlicherweise sagen, sonst unterliegt er, da angesichts des lückenhaften Quellenbefundes weitgehende Über-

¹⁾ Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1907, S. 42 ff.

einstimmung auf Grund einer „Wucht der Tatsachen“ nicht zu erzielen ist, dem Verdacht, daß er uns „auf dem Umweg über die Geschichte seine Gedankenrichtung aufdrängen will“ (Bauer, S. 91). Wo diese Klarheit aber von vornherein herrscht, wo wir „von Anbeginn über die Weltanschauung des Verfassers nicht im Zweifel gelassen werden“, da wird es „schließlich keineswegs schaden, wenn hinter der Schilderung vergangener Dinge eine scharf umrissene Persönlichkeit hindurchleuchtet, die von festen Gesichtspunkten aus Menschen und Welt betrachtet“ (ebenda). Man mag sich bei der Leben-Jesu-Literatur darauf hin einmal umsehen, wo diese „Klarheit von Anbeginn“ geherrscht hat, wo etwa ein Historiker nicht sagte: „So wie ich es darstelle, ist es gewesen“, sondern: hier setze ich das Hegelsche Schema voraus, hier arbeite ich nach dem Grundsatz, daß nicht Individuen, sondern Massen Geschichte machen usw. Man muß den Herren erst in Rezensionen nachweisen, wo sie 3. B. historische „Entwicklung“ konstruieren, in Wahrheit aber „logische Gegensatzpaare in historische Entwicklungsreihen umsetzen“¹⁾. Das heutige Geschlecht, dessen Qualitäten sonst gering sein mögen — denn es ist ein ermattetes, — hat dies eine vor den Vätern voraus: es besitzt nicht mehr jene naive Sicherheit, mit zeitbedingten Methoden oder Gesichtspunkten, die es an den Stoff heranbringt, „Geschichte rekonstruieren zu wollen, wie sie wirklich gewesen ist“. Darum ist Bultmanns „Jesus“ trotz seiner „dunklen Quellenauswahl“ ein der „Objektivität“ die Bahn brechendes Buch, weil der Autor, wie die Einleitung zeigt, den Leser „von Anbeginn nicht im Zweifel läßt“. Das Verhältnis von Gegenstand und forschendem Subjekt muß nicht erst als „subjektiv bedingt“ erlesen werden, der Verfasser sagt gleich, wie die Sache liegt. Für das Verstehen von Geschichte wäre viel gewonnen, wenn die Grundvoraussetzungen dazu nicht bloß in Lehrbüchern über „Einführung in die Geschichtswissenschaft“ theoretisch entwickelt würden, sondern die Geschichtsschreiber in praxi sagten, unter welchen Gesichtspunkten sie hier „forschend verstehen“. — Etwas günstiger liegt die Sache da, wo man ohne Rücksicht auf Entwicklung und Pragmatismus der antiken Autoren wie der modernen Methode bloß Jesu Lehre darzustellen hat. Hier bedarf es keines Geschichtsr Rahmens, hier kann man den Stoff ordnen nach sachlichen Gesichtspunkten, hier kann man Jesus in ein paar Gleichnissen mitten ins Herz sehen und auch leidlich sagen, was er gewollt hat. Erstrebt man also nichts Unmögliches — die Rekonstruktion der

¹⁾ Vgl. dazu G. Bertram: Neues Testament und historische Methode, Tübingen 1928, S. 12 ff.

äußeren Daten, — so kann man, wenn man der Tradition nicht zu skeptisch gegenübersteht, seine religiöse Gedankenwelt ziemlich genau schildern von der Voraussetzung aus, daß die Geschichtsforschung bei aller Kritik auf einen Kern von Tradition stößt, der als Ausstrahlung einer konkreten Person erscheint und trotz aller indirekten Tradition „echt“, d. h. wirklich und nicht von Menschen erdacht ist. Die Möglichkeit, eine eigentümliche geschichtliche „Gestalt“ zu erfassen, liegt ja ohnehin in dem Gesetz der Kausalität, welches auch für die Geschichte gilt.

Mit diesen Gedanken stoßen wir aber auf ein Problem geschichtlichen Verstehens, welches das Verhältnis von Person und Werk betrifft; ihm wollen wir uns im Anschluß an die Diskussion über die Tradition und ihre Einstellung zunächst zuwenden.

Die Frage: Sind Personen, Genies oder Heroen Träger geistiger Entwicklung oder sind diese „Personen“ nur vermenschlichte Mythen? hat ja — man denke an W. B. Smith, A. Drews — auch in der Leben-Jesu-Forschung eine Rolle gespielt. Die gesunde Sachwissenschaft bis zu ihrem radikalsten Außensügel hat die Geschichtlichkeit Jesu nie bestritten, auch wenn sie sich nicht zutraut, aus den Ausstrahlungen der Tradition die geschichtliche Persönlichkeit zu rekonstruieren. Dieser „Jesus“ in Anführungsstrichen scheint dem des Drewsschen Mythos nicht fernzustehen, und doch ist der Unterschied ein grundsätzlicher: Die Tatsache der Persönlichkeit, welche hinter dieser Tradition als Kraftzentrum steht, wird anerkannt, sie ist kein konstruiertes Gebilde. Will man sagen, was „Jesus eigentlich gewollt“ hat, so muß man aus den Quellen eine ganze Menge als „echt“ unterstellen. Wo ein Wille ist, ist auch eine Person. Sehen wir jetzt von der graduellen Verschiedenheit der Quellenbeurteilung ab, so erhebt sich für das geschichtliche Verstehen die Frage nach dem Verhältnis von Person und Werk. Die Einheit beider vorausgesetzt — sie ist im lebendigen Dasein gegeben — fragt sich: wo liegt fürs Verstehen der Akzent? Auf Person oder Werk? Ist die Person bloß Träger einer Idee, die allein wichtig ist, oder die Ausprägung dieser Idee nur durch diese Person möglich und verständlich? Es geht hier nicht um „oberflächliche psychologische Neugier“, der mehr an den Motiven als an dem Inhalt einer Handlung liegt, die über dem Interesse am Warum das Was vergißt, sondern um die Akzentsetzung beim Verstehen einer Lebenseinheit, welche in Person und Werk zerlegbar ist. Man kann sich das mit Erich Rothacker¹⁾ an Natoprs

¹⁾ Vgl. zum Folgenden: Erich Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München und Berlin 1927, S. 119 ff.

Äußerung klar machen, daß ihn an Platon das Philosophische, nicht das Platonische interessiere. Wer so eingestellt ist, für den ist Platon verschwunden hinter einer zeitlosen Idee, er ist als Person nebensächlich. Wer im Sinne Burckhardts und Nießkes das lebendige Sein zu verstehen sucht, wird sagen, daß es ein Philosophisches ohne Platon hier nicht gebe. Sein Genius ist es, welcher diese Philosophie als platonische ausprägt, eine Schule von nachhaltiger Wirkung gründet. Ideen halten sich nicht ohne Träger, *individuum est ineffabile*. In der Kunst liegt es ähnlich. Sind Dürer und Rembrandt schöpferische Künstler im Sinne jenes *individuum ineffabile* oder bloß Illustrationsbeispiele für die Geschichte der Perspektive und der Farbe? Ebenso steht es bei der Behandlung der Person Jesu: Ist die Person unwichtig gegenüber der „Lehre“ oder liegt nicht — vgl. den Messiasanspruch — die Sache so, daß Werk und Person, Lehre und „Selbstbewußtsein“ eng zusammenhängen? Steht man in Natorps Linie, so mag Jesus ein „eschatologischer Prophet“ sein wie Johannes, der die Idee vom kommenden Menschensohn mit der Gewißheit aussprach, der letzte Vorläufer zu sein. Geht man in Burckhards Bahnen, so beurteilt man die Tradition — was auch Jesu Verhör ergibt — dahin, daß er selbst sich als diesen Menschensohn fühlt. Hier scheiden sich die Geister erst ernsthaft, nicht bei der Frage der Geschichtlichkeit Jesu, wo Jesus immer noch zum Verkünder herabgedrückt werden kann, dessen Person keine Rolle spielt, auch wenn sie existiert hat. Dieselbe Alternative könnte beim 4. Evangelisten auftauchen: Ist Jesus hier als Persönlichkeit verstanden oder zum Sprachrohr johanneischer Ideen gemacht? Wer den Messiasanspruch Jesu als echt ansieht, vermag im 4. Evangelisten eine hellenisierende Umbildung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in den *υἱὸς θεοῦ* zu erkennen, desgleichen eine Überbetonung dieses in den Synoptikern noch als „Geheimnis“ behandelten Messiasbewußtseins, aber ein Mißverstehen dessen, was Jesus von sich gehalten hat, ist es nicht, nur eine Umsetzung in andere Begriffe, eine Steigerung, wie sie schon im Kolosserbrief des Paulus vorliegt. Das Gesamtverständnis wird leichter, wenn man die Person nicht durch die „Lehre über sie“ zurückdrängt. „Je tiefer das Verstehenwollen in die Sache eindringt, desto deutlicher erweist sich diese als belebt durch einen persönlichen Kern; der aber nicht nur als Hindernis, sondern gerade als Strahlpunkt des zu tiefstliegenden sachlichen Sinnes sich entpuppt“ (Rothacker S. 121). Daß dieser „Prophet“ der Erlöser war, ging den Jüngern angesichts der Auferstehungserscheinungen auf. Sie haben diesen Glauben jetzt nicht als „Tatsache“ ins Leben Jesu zurückprojiziert (dagegen spricht z. B. der Prozeß Jesu), sondern

erst verstanden, was „Menschensohn“ und „Messias“ hier bedeutete; es ging ihnen zunächst das „σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ“ auf, was den Juden später, da sie keine ἀνάστασις erlebten, so unverständlich blieb wie den Heiden. Und da setzt der entscheidende Gegensatz ein, um den es bis heutigen Tages beim Verstehen geht. Ist „das Faktum Jesus Christus“ geschichtlich so entstanden, daß ein galiläischer Prophet durch Visionen den Aposteln selbst als κύριος offenbart wurde, so daß Gott nachträglich Verkünder und Messias gleichsetzte, oder hat sich dieser den Außenstehenden als Rabbi und Prophet erscheinende Jesus selbst als Messias gewußt und sich in der kommenden Gottesherrschaft eine entscheidende Stelle zugewiesen? Man wird jener Theologie der Sachlichkeit, die da meint, von inneren Bewußtseinsvorgängen Jesu nichts ermitteln zu können, die da glaubt, daß es überflüssig und schädlich sei, die knappen, herben, holzschnittartigen Gebilde der Tradition durch Einflechtung von Motiven und Herausfühlen von Stimmungen psychologisch zu „vertiefen“ (oder besser zu verweichlichen), durchaus zustimmen können, aber in unserem Falle handelt es sich nicht um psychologische Neugier, sondern um die für das Erfassen der „Gestalt“ Jesus von Nazareth entscheidende Frage, ob er selbst Lehre und Person getrennt hat oder einen Anspruch geltend machte, der in der Lehre verankert ist. Es geht doch nicht gut, vom Anspruch des Wortes abstrakt zu reden, ohne zu fragen, ob dieser ein Niederschlag persönlicher Meinung oder Glaubensausdruck von Anhängern ist, ob — kurz gesagt — Jesus bloß Kopie des Täufers als der wirklich „allerlezte“ Prophet vor dem „Kommenden“ war oder dieser Kommende selbst. Die Folgen einer kritischen Quellendeutung, die im „Messiasbewußtsein“ (abgesehen von dem modernen Ausdruck, der sachlich aber etwas Richtiges meint) Gemeindetheologie sieht, sind bedeutend. Sie ergeben für das Verhältnis von Person und Werk, daß es von der ältesten Tradition schon produktiv mißverstanden ist und die „Gestalt“ Jesu in ihrem innersten Wesen verzeichnet wurde¹⁾. Die Gründe für diese Auffassung liegen in einem rationalen Verfahren von Quellenkritik, das Widersprüche auf diese Weise zu lösen sucht; der leidlich logischen Korrektheit in Bezug auf das äußere Geschehen wird das Wesen der „Gestalt“ aufgeopfert, deren Selbstbewußtsein und deren Sache in sich so logisch sind, daß sie durch das Ungeschick eines naiven

¹⁾ Simmel, S. 18: „Ein ganz anderes Verstehen der nüchternen Tatsachen, deshalb auch, bei mangelhafter Überlieferung, ganz andere Interpretationen und Vermutungen werden sich ergeben, je nachdem man die klare Geistigkeit der Individuen oder das dumpfe Getriebenwerden der Massen als die Innenseite der Ereignisse konstruiert.“

Pragmatismus nicht zerstört werden konnten, wie die Hintergründe der Quellen oder das indirekte Selbstbewußtsein Jesu, wie es sich in seinem Handeln kundtut, noch deutlich zeigen. Im Hintergrund dieses Pragmatismus steht aber doch auch ein innerer Kampf Jesu um die Gewißheit seiner Sendung, wie sie die Versuchungsgeschichte und Gethsemane noch andeuten. Wer diese Vorgänge als reine Legende ansieht, der muß sich doch fragen, ob es denn unter den Tradenten und Produzenten von Gemeindetheologie neben den Mythenfreunden, welche schon einen eschatologischen Propheten durch Rückprojektion als Messias zeichneten, auch Psychologen gegeben habe, welche diese Seelenkämpfe zur belebenden Dramatisierung einschwärzten, während die Verfasser der Evangelien als echte Mittelparteiler beide Auffassungen miteinander recht und schlecht verwoben. Wer aber Jesus in die Reihe der Propheten rückt, weiß aus deren Leben von ähnlichen Kämpfen — man denke an Jeremia — wie sollten sie bei ihm gefehlt haben! Versteht man aber seine Spruchweisheit „radikal“ als Radikalisierung des Gesetzes, warum soll man sein Selbstbewußtsein nicht gleicherweise radikal verstehen, um zu begreifen, daß sein Auftreten gegen die Oberen, sein Handhaben des Gesetzes nur erklärlich sind aus einem persönlichen Autoritätsgefühl, welches über ein prophetisches Sendungsbewußtsein weit hinausging?¹⁾ Sache und Person stehen hier in innerem Zusammenhang. „Das Wort“, „der Anspruch“ sind hier nicht gedruckte Bewußtseinstheologie erster Anhänger, sondern Spiegelung seines Anspruchs. Wir müssen hier „den Anteil des Subjekts, dessen Gehalt wir seine Substanz nennen wollen, neben dem der Sache ins richtige Licht rücken“ (Rothacker, S. 164). Dann ergibt sich, daß individuelle und rein ideelle Betrachtung einer Lebenseinheit diese nicht zerreißen, sondern sie verschieden beleuchten oder unter verschiedener Blickrichtung betrachten. Ideen sind nicht von Personen gelöste „Sache“, sondern um diese Sache wird in und durch Individuen in der Welt gekämpft, der erste Kämpfer um die „Gottesohnschaft“ oder „Messianität“ Jesu war kein anderer als Jesus selbst, in ihm lebte diese „Sache“ als „Substanz“, eine Sache, die nun freilich nicht seine Entdeckung, sondern schon lange Gegenstand der Hoffnung war; aber was er daraus machte (den Leidensmessias), das hat er in sich erkämpft. Der erste, welcher sich ans „σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ“ gewöhnen mußte, war Jesus selbst. Wenn wir so — alle kritischen Textoperationen, welche die Übermalung des Bildes Jesu entfernen wollen, weithin zuge-

1) Bei Johannes Radikalisierung des Prophetenbegriffs, Jesus = ὁ προφήτης (τοῦ κόσμου).

standen — diese Einheit von Person und Sache behaupten, so steckt darin zugleich die methodologische Forderung, im Interesse eines möglichst rechten Verstehens die „ideengeschichtliche“ Seite nicht zuungunsten ihres Sachträgers zu stark in den Vordergrund zu rücken. Was die obige Wertung beider Gesichtspunkte betrifft, so kann man sie ja auch subjektiv bedingt nennen; dagegen ist dann nichts mehr zu sagen, was Andersdenkende zu überzeugen vermöchte. Es liegt hier — mit G. Simmel zu reden — ein Gefühl der Bündigkeit vor, welches für den Historiker die einzige Möglichkeit bietet, das von Seelen getragene historische Geschehen zu verstehen¹⁾. Hier ist der Punkt, wo keine umständliche Metaphysik und Erkenntnistheorie etwas beweisen, sondern eine Entscheidung gefällt wird, die ein grundlegendes Lebensgefühl und eine Unauflösbarkeit des Individuellen voraussetzt. Hier versteht ein unauflösbares Individuum ein anderes, hier entscheidet (mit Hilfe aller methodischen Mittel, versteht sich) ein historisch denkender Mensch aus seiner persönlichen Lebensstellung (vgl. E. Troeltsch: Historismus, S. 37). — Aber es ist nicht unwichtig zu sehen, ob diese Entscheidung auch methodologisch geklärt ist. Neben die Frage des Verhältnisses von Person und Werk tritt hier die andere, ob man hier logisch oder psychologisch oder auf beiderlei Weise verstanden habe. Während die psychologische Betrachtung die Dynamik seelischer Ereignisse enthüllt oder die Ursächlichkeit eines psycho-mechanischen Geschehens ergründet, gibt es daneben die Logik der Tatsachen und eine Herleitung aus Gründen, welche auf logischen Beziehungen der Inhalte beruhen. Daß beide Betrachtungsweisen sich nicht zu decken brauchen, leuchtet ein; der psychologische Untersuchungsvorgang braucht nicht logischen Inhalt zu ergeben, den logischen Prozeß, der aus dem Sachinhalt folgt, interessieren die Ursachen und Kräfte der Seele nicht. Wir kommen damit wieder in die Nähe der Frage von Person und Werk, nur unter anderem Aspekt. Nun steht die nachbildende seelische Konstruktion zu beiden Formen des „Begreifens“ in Gleichheit und Gegensatz. Es ist klar, was diese Antithese für die Erfassung der „Person“ Jesu bedeutet. Überwiegt die psychologische Einstellung, so daß man disparateste Texte für echt, disparateste Handlungen für möglich hält (der Mensch kein ausgeklügelt Buch!), so kann die Psychologie in den Dienst einer konservativen Quellenforschung geraten. Sie eint über alle Quellenscheidungen und Unechtheitsverdikte hinweg, weil das Leben es als

¹⁾ G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1907, S. 28 ff.

möglich zuläßt. Andererseits kann eine Deutung nach der Logik der Inhalte und der Tatsachen dahin überspannt werden, daß die konstruierende ratio des Historikers, von einem Grundansatz ausgehend, alles streicht, was dieser Logik widerspricht. Ist die psychomechanische wie die logische Deutung rein für sich ein Triumph des methodischen Mechanismus, den man handhabt, über das Objekt, so steht, wie Simmel sagt, die nachbildende seelische Konstruktion als ein „ganz eigenes drittes“ da. Sie enthält beide eben skizzierten Betrachtungsweisen, deren Grad freilich in der Eigenart des forschenden Individuums begründet ist. Ist Verstehen hier ein Verstehen von Mensch zu Mensch, so läßt sich bei aller Befinnung auf die Methodologie deren Mischung nicht ein für alle Mal regeln; denn man kann jemandem, der gewisse Kräfte des Einfühlens aus Charakter und Temperament nicht hat, doch nicht zumuten, mit ihnen zu „verstehen“. Bleibt die Akzentuierung also individuell, so müssen doch beide Elemente: das logische, auf den Inhalt gerichtete wie das psychologische, auf die Bewußtseinsvorgänge eingestellte, vorhanden sein. Dazu tritt eine Interessiertheit an der Sache, die leicht zur „abstrahierten Psychologie“ führt, welche unter einer bestimmten Idee steht. Behandelt man einen Helden z. B. als Politiker, so ist man geneigt, auf sein privates, menschliches Denken keine Rücksicht zu nehmen. Man tut so, als wären seine seelischen und ethischen Regungen, die sein ganzes Dasein durchziehen, bloß dazu da, um politische Entschlüsse zu motivieren. „Das dynamisch Seelische wird zum Bewußtseinsbild der nach der Logik der Sache verstandenen Folge der Inhalte“ (Simmel, S. 47). So konstruiert man nach immanenten Gesetzen, statt daß „jedes Moment für sich aus der seelischen Gesamtstruktur des Subjektes hervorginge“. Freilich ist das auch unmöglich, einmalig Lebendiges so nachzuzeichnen; es hieße den Vogel im Fluge darstellen. Man kann nur Entschlüsse und Motive als feste Größen, nicht dynamisch im Werden darstellen, weil man sie gar nicht im einzelnen kennt. Insofern bleibt gewiß die beste psychologische Nachzeichnung Abstraktion für uns selbst und andere, da man nicht Zeit und Kraft hat, über drei Tage seines Denkens und Handelns zwei dicke Bände Statistik und Reflexion zu schreiben. Das kann ein Schriftsteller gelegentlich versuchen, der gewöhnliche Mensch hat mehr zu tun und kein Interesse daran, daß jedes seiner Geschäfte Geschichte werde vermöge einer dokumentarischen Darstellung. Was uns selbst aus der Vergangenheit wichtig erscheint, ist schon sehr stark gefiebt in der Erinnerung, auch wenn das Gedächtnis nichts vergißt. Es kann jeweilig wieder aufsteigen, aber es ist zum Glück nie alles auf einmal da. An solcher Art Psychologie

hat also die Historie kein Interesse. Ein Lebenslauf ist nicht bloß als erlebter wichtig, sondern sofern er an bestimmte Inhalte geknüpft ist. Wir haben schon gesehen, daß die Autoren unserer Quellen auf die Sache den Akzent legten, sie waren keine Seelenbildner. Aber die Einheit von Person und Werk, wie sie bei Jesus vorhanden sind, gestattet hier nicht, daß man „das historisch wertvolle Geschehen als Geschichte der Individuen oder als Geschichte der Geschehnisinhalte“ (Simmel, S. 50) darstelle, da seine Person ja Gegenstand des Kultes, Gottes Offenbarung des Lebens durch seine (Jesu) ἀνάστασις an und mit dieser Person gezeigt worden ist.

Wir kommen damit auf die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Läßt die wissenschaftliche Geschichtsforschung Offenbarung zu oder verhindert sie ihr Verständnis? Steht die Geschichtswissenschaft unter dem Diktat der Naturwissenschaft oder erlaubt sie „Übersinnliches“? Offenbarung ist doch etwas, was man nicht vermöge der Vernunft aus dem Weltzusammenhang entnimmt, oder was grundsätzlich nicht zu meiner Verfügung steht. Wie soll sich dergleichen in eine Geschichtswissenschaft einordnen? Das Verhältnis von Natur und Geschichte ist seit langem Gegenstand scharfsinniger Distinktionen, seit etwa G. Droysen in seiner Einleitung zum „Grundriß der Historik“¹⁾ offen aussprach, daß man sich zwar für Historie wissenschaftlich sehr interessiere, aber auf die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Formen menschlicher Erkenntnis keine genügende Auskunft zu geben vermöge. Er hat dann das Verhältnis von Natur und Geschichte („die weitesten Begriffe, unter denen der menschliche Geist die Welt der Erscheinungen faßt“, § 1) nach den Anschauungen von Raum und Zeit so bestimmt, daß bei jener „das Nebeneinander des Seienden, bei dieser das Nacheinander des Gewordenen erkannt, erforscht wird“. Ganz richtig sagt Droysen, daß beide nicht objektiv zu scheiden sind, sondern „unsere Auffassung unterscheidet sie so, je nachdem die Erscheinungen sich mehr dem Raum, mehr der Zeit nach zu verhalten scheinen“. So kann Naturgeschichte schließlich raumbetonte Geschichte sein, sofern es auch in ihr (Entwicklung von Tiergattungen z. B.) ein „Nacheinander des Gewordenen“ gibt; ebenso ist Geschichte zeitbetonte Naturbetrachtung, weil der Mensch, den man im strengen Sinne als Träger der Geschichte ziemlich allgemein von der „Natur“ abgrenzt, doch auch ein Stück „Natur“ ist. Deutlich zeigt sich die Schwierigkeit

¹⁾ ed. Rothacker, Halle 1925, S. 3. Dazu S. 66 ff. die Abhandlung: Natur und Geschichte.

der Abgrenzung bei der Frage nach den „Gesetzen“. Kann man grundsätzlich sagen, daß die Gesetze der Natur jederzeit experimentell wiederholbar sind, die „Gesetze“ des geschichtlichen Geschehens aber nicht, da alles Geschehen etwas Einmaliges, Unwiederholbares ist, das uns nicht experimentell zur Verfügung steht, so wird diese Scheidung schon schwierig bei der Biologie. Sie ist ein fließendes Mittelglied zwischen anorganischer Natur und Geschichte. Die Entwicklung in der Naturgeschichte kann ein Wirkungsverhältnis zwischen einzelnen Elementen und Vorgängen untersuchen, der Geschichte ist ihr Stoff so als äußerliches Objekt nie gegeben, einmal, weil wir selbst mitten in einem Geschehen drinstehen, sodann weil hier nichts wiederholbar ist. „Natur ist stets nichts weiter als Natur; Geschichte aber ist mehr als Geschichte; sie ist kosmisches Sein überhaupt, bezogen auf einen geistig-seelischen Wesenskern“¹⁾. Man kann naturwissenschaftliche und biologische Gesetze gewiß als Unterbau betrachten (denn Geschichte und Natur bilden ja „die Welt“), aber sie reichen nicht zu, „weil sie die historischen Geschehnisse nie in ihrer Totalität erfassen können, sondern nur soweit sie eben mechanisch erklärbar sind“ (Meister, S. 47). Schon in der Biologie schwankt die Anwendung und Anerkennung der mechanischen Kausalgesetzmäßigkeit, in der Psychologie und Soziologie wird der Gesetzesbegriff direkt problematisch. So sehr man konstruktiv Natur und Geschichte trennen kann, sie bleiben eben doch, wie die Empirie lehrt, „Anschauungsweisen“ derselben Welt. Das hindert aber nicht die Notwendigkeit einer passenden Forschungsmethode dieser „Anschauungsweise“. Wie schwierig sie zu gewinnen ist, lese man bei Troeltsch (Historismus, S. 656—693) nach. Die Historie ist „ein Staat im Staate“, ihr helfen kosmische Entwicklungstheorien und „Reihenbildungen“ sehr wenig; denn immer erhebt sich die Frage: habe ich einen aus dem Gang der Dinge herausgeschauten inneren Zusammenhang vor mir oder ein „logisches Arrangement“? Auch die „neukantische Erzeugung des Gegenstandes aus dem Denken, welche die Anschauung völlig austrocknet“, ist vom Übel; der Anschluß an die Praxis der Historiker hilft wenig, da sie von der jeweiligen Philosophie abhängig sind. Es ist rein methodisch unmöglich, mit Hilfe solcher Regeln und Gesetze „innere Zusammenhänge als flüssige Einheit“ darzustellen, das hieße eben, den Vogel im Fluge zeichnen. Es kommt also in dieser Hinsicht, wie wir sehen, nur die Individualität des Historikers und sein Vermögen, Fremdseelisches zu verstehen (aus Geschichte, die vom Leben kommt,

¹⁾ Ernst Meister: Über die Möglichkeit historischer Gesetze, Leipzig 1928, S. 24.

wieder Leben zu gestalten), in Frage. Das liegt in der Lage der Sache. Über dies Verstehen des Fremdseelischen ist noch weiter zu reden, hier handelt es sich um die Grenze von Natur und Geschichte für das Verstehen. Wenn Dilthey definiert: „Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen“¹⁾ und fortfährt: „Verstehen der Natur ist ein bildlicher Ausdruck“¹⁾, so ist diese Abgrenzung ebenso künstlich wie etwa G. Droysens Teilung, die physikalische Wissenschaft habe es mit dem Erklären, die historische mit dem Verstehen zu tun (Grundriß der Historik, § 14). Man kann sich das an dem weiteren Satz Dilthey's klar machen: Dies Verstehen reicht von dem Auffassen kindlichen Lallens bis zu dem des Hamlet oder der Vernunftkritik (ebenda, S. 318). Dem Auffassen des kindlichen Lallens steht mindestens gleich das Auffassen tierischer Lebensäußerungen. Was ein Hund will, wenn er bellt oder wedelt, verstehe ich aus „Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind“ ebenso gut, wie ich aus seinem Bellen oder Heulen Äußerungen des Schmerzes, der Wut und der Freude entnehme. Da ist zwischen Tier und Kind (weil es etwa zur Gattung homo sapiens gehörte!) gar kein Unterschied. Im Gegenteil, hier können Tierlaute sogar verständlicher sein als das Lallen des Kindes. Und was das „Hineinlegen“ von Empfindung und Stimmungen in solche Lebensäußerungen betrifft, stehen Tier und Kind gleich da. — Auch die Droysensche an sich sehr geistvolle Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren nach der Benennung (wir sprechen von Tieren immer mit Gattungsnamen, Menschen sind als „Persönlichkeiten“ individuell bezeichnet) beruhte auf einem anthropozentrischen Weltbild und bedeutet für die in „sinnlich gegebenen Zeichen“ aufgespeicherte Erinnerung der Tradition nicht viel. Die Gänse, welche das Kapitol retteten (auch wenn sie keine Namen hatten), das Pferd des Achill, die lastbare Eselin, die den Herrn trug, sind in die Erinnerung der Menschheitsgeschichte eingegraben, während man von Tausenden von Zeitgenossen, die als „Masse Mensch“ versunken sind, nichts mehr weiß. Wenn wir jene geschichtlich berühmt gewordenen Tiere dennoch nicht als „Personen“ fassen oder als Wesen, die gehandelt haben, so deshalb, weil „der Ausdruck Geschichte nur auf die sittliche Welt seine volle Anwendung“ findet (Droysen, § 3). Die Empirie ergibt also, daß „Geschichte“ weder für die Biologie noch für das Verstehen voll abgrenzbar ist von der Natur, sondern beide Anschauungsweisen von Welt sind. Trotzdem dürfen wir das Gebiet

¹⁾ Entstehung der Hermeneutik (Ges. Schriften V, S. 318).

menschlich sittlichen Handelns als Geschichte im engeren Sinne bezeichnen, die auch eine eigene Methode hat, deren Herausarbeitung sehr schwierig ist, aber doch in gewissen Grenzen gelingt. Einzelheiten breiter zu erörtern ist hier nicht der Raum; man lese, was Droysen, Dilthey, Troeltsch, Simmel, Rothacker und Meister¹⁾ zu diesem Problem ausgeführt haben. Für das Verstehen sind diese Methoden ohnehin nur Hilfsmittel.

Viel wichtiger ist die andere Frage: Wenn die Geschichte keine feste Grenze nach unten hat, besitzt sie eine solche nach oben? G. Bertram (Neues Testament und historische Methode, S. 10.) ist der Meinung, daß eine grundsätzliche Überwindung des Rationalismus in der Geschichte durch Dilthey und seine Nachfolger nicht gewonnen sei, da nach Tillich's Feststellung die historische Folge die Durchbrechung der individuellen Gestalt bedeutet und diese erst historisch wird, „wenn sich in ihr Sinnfolgen verwirklichen, die nach allen Seiten über sie hinausgehen“. Wir sind nach dem über Person und Werk, Gestalt und Träger von Ideen Gesagten nicht in der Verdamnis, „rein empirisch zu arbeiten, ohne sich über die methodischen Grundlagen der Arbeit klar zu werden“, aber wenn diese Klarstellung vielleicht unzulänglich erscheint — tamen est laudanda voluntas. Bertram hält es selbst für möglich, auf ein Entwicklungsschema da zu verzichten, wo die Quellen reichlich fließen; wo jedoch Lücken der Tradition eine Rekonstruktion nötig machen, bedarf man allerdings „der Ergänzung der Überlieferung durch die historische Hypothese“ (S. 12). Wichtiger ist für uns die Bemerkung, die Geschichte setze ein absolut rationales, immanentes Weltbild voraus, so daß ihr alle religiöse Überlieferung mit transzendtem Charakter (Auferstehung, Himmelfahrt) stets nur zugänglich sei als Bewußtseinsinhalt der Träger dieser Überlieferung oder als psychologisches Faktum, alle transzendenten Faktoren seien „als dem Begriff und Wesen der Geschichte widersprechend“ auszuschließen, da sie nur die immanente Wirklichkeit zu erfassen vermag. Die Konsequenzen für die „Offenbarung“ sind klar. Sie ist, auch da, wo sie den Aposteln und ihren Gewährsmännern als „Faktum“ erscheint (Vision vor Damaskus) und aus dem Leben eines Menschen zu bestimmtem Zeitpunkt berichtet wird, trotz aller Bedeutung für die Entwicklung des Christentums ein psychologischer Faktor und damit aber hochgradig mit dem Zweifel, den alles Subjektive erweckt, belastet.

¹⁾ E. Meister: Über die Möglichkeit historischer Gesetze, S. 80 ff., bes. 86. Natur und Geschichte sind weder ontologisch noch auch methodologisch eindeutig abgrenzbar auseinander, sie stehen zusammen in einem eigentümlichen Verhältnis des Übereinander.

Gewiß, der Götterhimmel eines Dichters wie Homer, die Unterwelt und die Loswahl der Seelen bei Platon sind ebenso psychologisch-philosophischer Faktor wie jedes philosophische System eines Menschen, der über Immanenz und Transzendenz so seine Gedanken hat. Philosophie und Theologie haben nach G. Dronsen die Aufgabe zu erkennen. Ist diese Abtheilung (vgl. oben S. 91 das über Natur und Geschichte Zitierte) richtig? Gehört nicht das Christentum als geschichtliche Offenbarungsreligion auf die Seite der Geschichte und des Verstehens? Dronsen hat diese Zuordnung selbst anerkannt, wenn er 1843 eine Theologie der Geschichte entwarf, die sehr lesenswert ist (ed. Rothacker, S. 87 ff.) und den Satz enthält: die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft ist ja die Theodicee (s. S. 86 und weiter S. 89—91). Die Geschichte hält an dem Glauben an eine gütige und weise Weltordnung Gottes fest, sie sieht in der Stiftung des Christentums nicht einen willkürlichen, zusammenhanglosen Gnadenakt, sondern Gottes ewigen Ratsschluß von Anbeginn (S. 91). Dieses Stück gehört notwendig zum Grundriß der Historik (vgl. das von Rothacker im Vorwort Gesagte) und zeigt, daß ein namhafter Historiker keineswegs gesonnen war, sich mit der immanenten Welterfassung nach Kausalität und Teleologie zu begnügen. Man braucht das auch umso weniger, wenn (Bertram, S. 10) „das kausale wie das teleologische Element nicht objektiv gegeben“ sind, sondern „der Subjektivität des Historikers angehören“. Hier ist ja der Punkt, wo die ratio über die Sache gestellt wird. Wenn ich „Heilsgeschehen“ in Bewußtseinsinhalte wandle, habe ich mir geholfen, kann aber Paulus nie verstehen, der von solcher Auffassung nichts wußte. Aber was bedeutet denn diese Immanenz? Setzen wir den Fall, daß die Parapsychologie uns Geister photographiert oder sonst einwandfrei sichtbar macht, so würden wir damit das „Weltbild“ verändern und dieses Eingehen höherer Wesen in die „Geschichte“, wie wir sie verstehen, würde die „Grenze nach oben“ als fließend erweisen. Kein Zweifel, daß auch hier Kausalität eine Rolle spielte, daß Parapsychologie (Trance eines Mediums) im Spiele wäre, aber hier träte doch in den Bezirk menschlichen Handelns, der im besonderen Geschichte ist, eine Erscheinung ein, die als nicht geschichtlich-immanente uns zugleich sichtbar und damit (dem Naturerkennen annähert) deutlicher, „greifbarer“ ist als eine vor Jahrhunderten gestorbene Person, deren Bild aus dürftigen Quellen nur sehr schwach zu erfassen ist. Wäre das Offenbarung? Keineswegs. Diese Geister könnten zur Welt im weiteren Sinne gerechnet werden, was sie auf Geheiß sagen, ist als von Menschen erzwungen keine Offenbarung mehr, wenigstens im religiösen Sinne, obwohl es über-

natürliche Mitteilung von Wissen ist. Das Weltbild würde sich uns Superklugen nach der Richtung des Paulus hin entwickeln, der auch δαίμονες, ἀρχαί usw. beileibe nicht für Offenbarungsträger hielt. Unser „Weltbild“ wäre aber in Natur- wie Geschichtsauffassung jetzt verändert. In welche Lage man da kommt, läßt sich am älteren Blumhardt studieren, der, als er der G. Dittus Nadeln, Nägel und anderes aus Nase und Gesicht zog, sich Gedanken machte, wie die Dämonen diese Gegenstände in den Leib der Kranken hineinpraktiziert hätten und zu der Hypothese kam, sie müßten die Möglichkeit haben, Stoffe in Atome zu zerlegen und hernach wieder zusammenzusetzen. Das nur ein Beispiel für die Schwierigkeiten. Wie sehr sich uns sonst die Wirklichkeitsgrenze verschiebt, lehrt ja die moderne Atomforschung zur Genüge. Es gibt da noch Verborgenes, was uns offenbart werden wird. Warum sollte das analog im seelisch-Geistigen nicht ebenso sein, daß die Grenze der Geschichte nach oben fließend wird? Wie viel „Phantasie“ ist schon Realität, wie viel „Mythus“ schon „Wissen“schaft geworden. Man sollte da nicht zu selbstsicher Menschen aburteilen, die hier keine Grenzen setzen wollen und nicht statisch, sondern dynamisch denken. Die Zahl der von der „Fachwissenschaft“ Getöteten, welche hernach lebten und jene der Lächerlichkeit preisgaben, ist ohnehin nicht klein. Man kann mit Recht einwenden, daß die Immanenz hier durch Verschiebung der Wirklichkeitsgrenze nicht aufgehoben, sondern nur modifiziert sei, auch hinzufügen, daß dieses Wissen um eine Überwelt noch nicht (oder nicht mehr?) Offenbarung wäre. In der Tat — Paulus hätte diese Vorgänge nie „ἀποκαλύψεις“ genannt. Was er vor Damaskus — ohne sein Zutun und ohne technisch mantische Hilfsmittel — schaute, ist — ebenso wie die Erscheinungen vor den anderen Aposteln und Jüngern — für uns psychologisch Bewußtseinsinhalt, von dem wir als nicht Mitsehende genau so weit entfernt stehen wie der Apostel Zeitgenossen. Und hier zeigt sich, daß damit die Grenze der Immanenz überschritten ist; denn es steckt in diesem „psychologischen Faktor“ eine nicht zu erschütternde Gewißheit („wir haben den Herrn verklart gesehen, er lebt“), die über das Maß aller anderen psychischen Erlebnisse (welche die Apostel 3. T. sogar als dämonische bezeichnen würden!), hinausgeht. Es gibt hier eine ganz genaue διάκρισις πνευμάτων! Hier ist etwas „gesehen“ worden und zwar nicht, weil es allgemein gesehen werden konnte, sondern weil Jesus sich Auserwählten zeigte. Das ist der Sinn jenes so viel mißdeuteten „ὡφθῆναι“ (demgegenüber es im heidnischen Glauben ein ἐφάνη gibt von Göttern). Damit ist nicht gesagt und gemeint, daß ein „subjektives Erlebnis“ vorliege, wie wir modernen Immanenzhistoriker es deuten, sondern, daß dieses

„ὥφθη“ ein von drüben veranlaßtes und darum ein nur bestimmten Menschen sichtbares „Saktum“ war, dessen „Objektivität“ dem Paulus sicher so fest stand wie sein „Nekhautbild“ von den Gefährten, die ihn umgaben. Hier mit Nekhautreizung, Hysterie und dergleichen zu arbeiten, heißt nicht nur Paulus mißdeuten, sondern ihn tausend anderen gleichstellen, die täglich mit Engeln reden, Gott sehen und doch — als arme Kranke — weder eine „Weltreligion stiften“ noch ein Paulus werden. M. a. W.: Das *κήρυγμα* vom „Leben“ basiert auf einem „Saktum“, dessen Deutung jenseits der Methodologie von Psychologie und kausaler Historie liegt. Hätte diese Offenbarung kein solches Zeichen Gottes für sich gehabt, so wäre „Leben“ nichts als eine Einbildung der Apostel, „die sich nicht denken konnten, daß ihr Meister tot sei“ (so sagt man, wenn man gutartig ist) oder „die jetzt keine Lust hatten wieder zu arbeiten und nun ein Märchen aussprengten, das Gläubige fand und sie von Nahrungsorgen billig befreite“ (so sagen die Böartigen). Man mag sämtliche Totenerweckungen und Krankenheilungen so erklären, daß es sich um suggestive Wirkung, Scheintod oder auf Jesus übertragene Mythen handelt. Das hat mehr oder weniger garnichts zu bedeuten, weil diese zeitweilige Lebensverlängerung von Erdenmenschen, die hernach doch starben, kein *κήρυγμα* von der *ζωὴ αἰώνιος* verursacht hat. „Ein großer Prophet ist unter uns erstanden“ — das war alles. Wußte man nicht ähnliches von Elia und Elisa? Taten die Rabbinen nicht häufig Wunder, selbst ein Mann wie Kaiser Vespasian? Wie leicht ein „Milieu“ entsteht, das den Wunderglauben entfacht, haben wir in den letzten zehn Jahren öfter erlebt. Hier handelt es sich drum — die Geschichte vom leeren Grab spielt dabei keine Rolle, wer da harmonisieren muß zwischen den Berichten, der mag seine Kunst probieren — daß einer die Todeslinie überschritt für immer, daß die Mitteilung dieses „Saktums“ an Jesu Apostel in ihnen die Gewißheit weckte: damit ist für uns alle durch ein von Gott gewirktes Ereignis gesagt, daß wir auch so leben sollen. Das ist mit Psychologie wie mit Logik nicht zu „erklären“; denn jene hat nicht die Kraft, einen seelischen Vorgang als Tatsache im objektiven Sinne zu erweisen, diese kann als rationalistisch gebunden solch ein Wunder gar nicht zugeben. Daraus ergibt sich, daß die Theologie am entscheidenden Punkte mit einer so orientierten (besser gesagt gebundenen) Geschichtswissenschaft nichts anfangen kann. Aber wenn es nach Bertram schon schwer ist, beim Gesetz der immanenten Entwicklung eine schöpferische Persönlichkeit darzustellen (der schöpferische Faktor paßt nicht in das Entwicklungsschema!), warum sollte da diese Art von Geschichte hier maßgebend sein, wo man mit der „schöpferischen Persönlichkeit“

nicht einmal auskommt (denn Paulus ist doch nicht Schöpfer einer Auferstehungs-„idee“)? Wenn „Gesetze“ für ein Individuum als sittlich handelndes streng genommen überhaupt nicht gelten (ich kann von jemandem, dessen Charakter ich sehr gut kenne, hundertmal richtig vorher sagen, daß er so und nicht anders handeln muß, und beim nächsten Mal tut er genau das Gegenteil des Erwarteten!), wie sollte da in diesem Falle die Immanenz, die doch „der Subjektivität des Historikers“ angehört, mit einem Male Gott verbieten, in die Geschichte einzugreifen? Ist denn Gott ein Herrscher, welcher unter Aufsicht eines Gesetze machenden Parlaments (in diesem Falle von Gelehrten) regiert, welches ihm sagt: „Das darfst du und jenes nicht; denn das geht gegen deine eignen Naturgesetze?“ Wo diese „Gesetze“, wie die neuesten Umwälzungen in der Naturwissenschaft zeigen, nicht einmal für zwei Atome, die doch nicht gleich sind, genau gleich gelten, also bloß Arbeitshypothesen für unser Welterkennen sind? Wie Natur und Geschichte, so stehen hier Geschichte und Offenbarung in einem „eigentümlichen Verhältnis des Übereinander“, zumal ja Gott als persönlicher Gott Wille ist und handelt. Über der Geschichte als der Domäne des sittlichen Handelns der Menschen gibt es somit ein Handeln Gottes mit uns, welches in diese Geschichte wirksam eingreift und uns in verschiedenen Formen zur Einsicht gelangt (das N. T. nennt: Gotterkennen aus seinen Werken, ἀποκαλύψεις, ὁπτασίαι, pneumatisches Zeugnis). Wollen wir also nicht ganz große Partien des N. T. mißverstehen, so müssen wir uns zumindest diese Auffassung, welche nicht Immanenz und Transzendenz, sondern zwei Äonen (deren erster Mensch und Kreatur als auf Erlösung harrende umfaßt) kennt, deutlich machen. Mit ihr allein, die nicht moderne Gegensätze (Natur und Geschichte, Geschichte und Übergeschichte) ins N. T. einträgt, ist hier Verstehen möglich. Das bedeutet noch nicht Zustimmung zu dem Gesagten; denn man kann auch etwas ablehnend verstehen. Doch ist schon viel gewonnen, wenn wir einsehen, daß mit unseren sämtlichen Methoden das Damaskus des Paulus nicht „erklärt“ wird, sondern zurecht gemacht wird für unser subjektives Verstehen. Letztlich ist Geschichte „der ganze unbegreifliche Zwischenzustand zwischen Schöpfung und Erlösung“¹⁾. Darum müssen wir uns am Ende, um verstehen zu können, über jede rationalistische und immanente Geschichtsauffassung stellen; sie ist Hilfsmittel und Untergrund, Dienerin, aber nicht Herrin. Die eigentümliche Stellung der Theologie zur Geschichte wie zur Philosophie und Naturwissenschaft ist damit

¹⁾ Ed. Thurneisen: Der Prolog zum Johannesevangelium, S. 27 (3w. 3. 1925).

klar gelegt. Als Wissenschaft partizipiert sie irgendwie an Methoden und Prinzipien ihrer aller, aber sie wächst über alle hinaus und wird, so sehr sie die anderen versteht, ein „neues Viertes“. Ganz davon abgesehen, hat uns die methodologische Erörterung in ihren Beziehungen zu den „Gegebenheiten, auf die sie gerichtet ist“ (Dronsen, § 5), gezeigt, daß die dynamische Vorstellung von den beiden Äonen die sachgemäße und im N. T. selbst bezeichnete Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ist, an die sich der kosmisch-statische Gegensatz, da wo die Eschatologie zurücktritt (Joh) anschließt, doch so, daß eine immanente Weltbetrachtung, die Gottes Eingreifen ausschließt, ganz außer Ansatz bleibt. Die Alternative lautet also: entweder N. T. oder Immanenz und Kausalität. Wer letztere annimmt, macht sich zum Herren über Gott und seinen Willen, wer darauf eine historische Methode baut und sie als absolut setzt, muß weite Parteen des N. T. und damit den Sinn von „Offenbarung“ mißverstehen, wie ihn die Apostel gemeint haben. Die Kluft zwischen ihnen und uns ist nicht durch textkritische Operationen zu beseitigen, auch nicht durch „Wandel der Weltanschauung“; denn die prinzipielle Frage, wie Gott zur Welt und zu uns steht, ist vom Wandel des Weltbildes so unabhängig, wie die Frage, ob Jesu Auferstehung Faktum sei, vom Wandel der Methoden. Wenn hier nicht Theologie philosophische Weltdeutung und Offenbarung „σοφία τοῦ κόσμου τούτου“ werden soll, dann gilt hier — und das ist keine Flucht aus der Wissenschaft in die Predigt! — als letztes ein: „οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε“ in dem Sinne, daß nicht erst in der Predigt „Tatsache“ wird, was in der historischen Forschung bloß „psychologischer Faktor“ wäre, sondern daß hier die Wissenschaft ein Faktum anerkennen muß, das sie weiter nicht erklären kann, wenn sie nicht Paulus vor dem Richtstuhl ihrer ratio zum Psychopathen oder dergleichen stemplen will. Und dazu hat sie selbst nach neuesten Darlegungen von psychiatrischer Seite keinen Anlaß (vgl. Binswanger: Lehrbuch der Psychiatrie, 3 1911 S. 8). Dann muß der Historiker den feierlichen Versicherungen des Paulus also einfach glauben? Gewiß, es bleibt ihm garnichts anderes übrig. Er glaubt ja auch sonst tausendmal den Versicherungen von Personen, daß sie aus bestimmten Motiven, die sie angeben, gehandelt hätten; er glaubt ja Berichten von Vorgängen, die er selbst nie sah, weil er den Erzählern Vertrauen schenkt! Das Glauben und Vertrauen sind doch an der Tagesordnung; denn wenn der Historiker bloß dem glaubte, was er persönlich sah und hörte, dann schrumpfte Weltgeschichte auf Selbstbiographie zusammen. Wer also die Geschichte von den Fesseln der Immanenz freimacht, der sieht schon im geistigen Leben vieles,

was sich jeder kausalen Deutung entzieht, der muß bezweifeln, ob das Geistesleben rein in „diese Welt“ einzuordnen ist, wo doch schon das Verstehen gegenüber dem Erklären eine besondere Note hat.

Wir müssen diesem Tatbestand einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit zuwenden, da wir auf einen neuen Unterschied stoßen bei der geschichtlichen Betrachtung: das Erklären und Verstehen. Die Betrachtung dieser Begriffe wird uns nicht nur die Überlegenheit der Geschichte über die Natur, sondern auch die weitere des geistigen „Sinnes“ über alle Kausalität und Teleologie in einer Weise verdeutlichen, daß uns die Auferstehung als Offenbarung sinnvoll erscheint, auch wenn wir sie nicht „erklären“ können. Man kann nämlich einwenden, daß unsere eben aufgestellte Behauptung vom Glauben des Historikers nicht zutreffend sei. Glaubwürdig erscheint ihm von vornherein eher alles, was der allgemeinen Erfahrung oder Erwartung entspricht. Hat etwas den Charakter des Absonderlichen oder Singulären, so wird man gleich skeptisch sein; denn trotz der Einmaligkeit alles geschichtlichen Geschehens ist dieses doch in den Rahmen von „Durchschnittsgesetzen“, allgemeinen „Regeln“ (wenn man den strengen Begriff von Gesetz hier nicht anwenden kann) eingespannt; was dieser „Erwartung“ widerspricht, erscheint von vornherein unglaubwürdig¹). Man kann zunächst ganz allgemein mit G o m p e r z sagen: „Sinn hat für uns alles, was wir verstehen. Etwas verstehen aber bedeutet soviel wie: es so auffassen, wie wir's, auf Grund einer uns innewohnenden Bereitschaft, aufzufassen bereit sind. Eine solche Bereitschaft beruht ursprünglich auf Trieb, Gewohnheit oder Übereinkunft. Doch lagert sich auch dort, wo Trieb und Übereinkunft die tiefste Grundlage solcher Bereitschaft ausmachen mögen, die Gewohnheit so mächtig über sie . . ., daß auf allen Stufen höherer Bewußtseinsentwicklung die Gewohnheit wie der alleinige Grund, ja wie die notwendige und zureichende Voraussetzung aller Auffassungsbereitschaft betrachtet werden darf“ (S. 153). Die Erfahrung bestätigt dann: „der Grad des Verständnisses hängt von der Stärke der Gewohnheit ab“ (ebenda), sodaß uns Altgewohntes „selbstverständlich“ wird. Wenden wir das auf unseren Fall an: dem Sachmann der Religionswissenschaft ist das Wunder „selbstverständlich“, in welcher Religion träre er es nicht? Seine Beschäftigung mit Vorstellungen, die transzendenzgesättigt sind, schafft in ihm jene Aufnahmebereitschaft, hier „Sinn“ zu entdecken. Begegnet

¹) Vgl. zu den folgenden Ausführungen: H. G o m p e r z: Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären. Tübingen 1929, bes. S. 153—255.

dem Profanhistoriker in einer Fülle von Literatur ein vereinzelter Fall von „Übernatürlichem“, ist er skeptisch, liest er religiöse Literatur oder auch nur ein Buch wie „das Unerkannte auf seinem Weg durch die Jahrtausende“ (Langewiesche, München 1922), so werden ihm solche Vorgänge zwar nicht erklärlich, aber — innerhalb dieses Forschungsgebietes — verständlich. Er gewinnt die Bereitschaft, solchen Dingen zu begegnen, er wird fragen, warum derartige Erscheinungen immer wieder vorkommen und — auf Grund dieser „Gesetzmäßigkeit“, die nicht mehr Vereinzelttes für ihn bringt — nach ihrem Sinn im Zusammenhang dieser religiösen Welt fragen. Damit sind ihm diese Vorgänge noch nicht „selbstverständlich“, aber sie gewinnen Wert und Sinn. Dieses Verstehen basiert aber nicht auf einem Erklären. Erklärt ist noch garnichts. Was heißt denn „erklären“? „Im einzelnen ein Allgemeines aufzeigen und so jenes auf dieses zurückführen“ (Gomperz 191 f.), d. h. aber eine Einzelerrscheinung auf ein Gesetz, auf eine Regelmäßigkeit zurückleiten und damit auf jene „Erwartung“ kommen, die unserer Bereitschaft entspricht, etwas „verständlich“ zu finden. Leiten wir einen Vorgang aus einem Gesetz ab (z. B. die Erscheinung des Regenbogens aus den Gesetzen der Lichtbrechung), so haben wir mit der „Erklärung“ auch das „Verständnis“ gefördert. Sehen wir hier von Einzelheiten ab, so kann man unser Problem am schärfsten erfassen durch Nachprüfung der Diltheyschen Formel: „die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (Ges. Schriften V, S. 144). Im Gegensatz dazu hat Gomperz ausgeführt, daß wir uns bemühen müssen, auch das Seelenleben zu erklären. An zahlreichen Beispielen führt er aus, daß Verstehen eine schwächliche Unterart des „Erklärens“ ist, da es uns kein reguläres Wissen, keine Gesetze und damit keine Mittel für das Handeln im Leben an die Hand gibt. Verstehe ich z. B. einen Jüngling in seinen Seelennöten, so hilft ihm das wenig. Kann ich sie aber biologisch erklären und ihm Hilfen für seine Lebensweise geben, so ist ihm damit viel mehr gedient. Verstehe ich aus meiner Zeit die Masse der Selbstmorde, so ist damit wenig erreicht, kann ich sie aber aus wirtschaftlichen, psychischen Zuständen — beinahe gesetzmäßig — erklären, so bin ich in der Lage, helfend einzugreifen. Wüßte ich, daß alle Menschen mit starkem Schläfenbein mathematisch begabt sind, alle Menschen mit Stumpfnase an einen Welterschöpfer glauben (z. B. Sokrates), so könnte ich vieles exakter erklären und mit Erkenntnissen arbeiten, die über dem „Verstehen“ liegen. Anstatt disparate Quellen in einen „verständlichen“ Zusammenhang zu bringen, könnte ich sagen: das Faktum: Sokrates hatte eine Stumpfnase, genügt, um zu wissen: er glaubte an einen

Gott. Dann könnte man aus Büsten als „Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“. Was würde das bedeuten? Wir müßten bei diesem „Erklären“, das Geschichte in Naturgeschichte verwandelt, alles nach Gesetzen vorausbestimmen können, müßten alles Einzelne, ohne Rücksicht auf seine Verflochtenheit in einen geschichtlichen Zusammenhang, verstehen. Daß das aber unmöglich ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Man kann nicht Geschehnisse in einen Haufen Einzelteile auflösen und damit „erklären“, ohne den „Sinn“ zu zerstören, den das Ganze hat; man kann hier den Gesamtvorgang „verstehen“, ohne seine Zusammensetzung aus physischen, psychischen und geistigen Einzelheiten zu kennen. G o m p e r z selbst beweist, daß diese Art von „Erklären“ schon beim Psychischen versagt und in der Geschichte völlig absurd ist. Es ist ein Traum, durch Vortreiben des Erklärens in die Sphäre der Geisteswissenschaften das Verstehen als minderwertigere Art der Deutung ausrotten zu wollen, und so schließt G o m p e r z auf S. 255 nach geistvollen Umwegen wieder mit derselben Frage, die er auf S. 5 aufwarf; sein Versuch ist mißlungen. Betrachtet man seine sämtlichen Beispiele, die eine Überlegenheit des „Erklärens“ über das Verstehen zeigen, so sind es (Biologie, Moralstatistik, Meteorologie) solche der Naturwissenschaft oder einer Gegenwart, die auch mit „Durchschnittsregeln“ (statt den unerweislichen Gesetzen) Geschichte machen will. Aber was wir tun, ist ja kein handelndes Verbessern, sondern ein Deuten von etwas Gewesenem, das „nicht mehr zu ändern ist“. Die „Erklärungen“ der Psychologie und Psychoanalyse sind sehr hilfreich für unser Geschlecht, aber sie helfen mir doch nichts mehr für den Hegenwahn des Mittelalters oder den Aufstand in den Seennen. Da muß ich die unabänderlichen Fakta nehmen, wie sie sind, und die Vorfälle aus den Anschauungen der damaligen Zeit zu „erklären“ d. h. nachfühlend zu verstehen versuchen. Daß diese Grenze zwischen beiden im Seelen- und Geistesleben fließend ist, gibt G o m p e r z ja selbst zu¹⁾. Geschichtsdeutung als Verständlichmachung von Gewesenem ist immer ein passives „Verstehen“, weil den Leuten von damals doch nicht mehr zu helfen ist. G o m p e r z bringt vom Standpunkt des „Sinnes“ seine beiden Begriffe so in Gegensatz, daß er gar nicht berücksichtigt: Geschichte ist (wie wir oben sagten) ein Doppeltes, und darum kann man mit „Erklären“ Geschichte machen (obwohl

¹⁾ Trotzdem sagt er: „Davon also, daß — wie heute so viele sich schmeicheln möchten — in Beziehung auf alles fremde Seelenleben das „Verstehen“, dem „Erklären“ gegenüber, die höhere Erkenntnisart wäre, kann keine Rede sein: solches behaupten, heißt wahrlich nur, die „Trauben“ des Erklärens für „sauer“ ausgeben“ (S. 216).

auch heute tausenderlei erst zu verstehen ist, was nach G o m p e r z' Hoffnung einmal „erklärt“ werden wird), aber nicht Geschichte deuten. Und das ist ja an ihr bekanntlich das Wichtigste. D i l t h e n meinte, des Paulus Erlebnis vor Damaskus zu verstehen, sei mehr, als wenn wir es zu erklären vermöchten. „Ich denke: Es ist zwar weniger, allein, solange wir dies nicht vermögen, immerhin auch etwas“ (G o m p e r z, S. 217). Könnte ich nachweisen, daß bei Leuten, die in Gehörsvorstellungen denken oder zu Sieberanfällen neigen, plötzliche Bekehrungen vorkommen, so „dürften wir jenes oder dieses auch für Paulus vermuten“ (S. 217). Aber was ist denn damit „erklärt“? Die Medizin sagt uns weiter, daß Epileptiker, Hysteriker u. a. Leidende „übernatürliche“ Erlebnisse, auch „Bekehrungen“ haben bis zu jener nicht als krank zu bezeichnenden exaltierten und nervös sensiblen Menschengruppe, die durch Reizmittel (Bußpredigt, lärmende Gesänge) zum „Durchbruch“ kommt. Also was war denn Paulus? Epileptiker, Hysteriker, Malariakranker oder mit Ruhr Behafteter? Wenn da für die Bekehrung ein halbes Duzend physische Unterlagen möglich sind, und wir „vermuten dürfen“, was ist denn da „erklärt“? Und wenn wir wüßten, daß Paulus Hysteriker war und weiter wüßten, daß diese Leute Erscheinungen haben, was ist denn damit „erklärt“? Tausend solcher Leute sehen alles Mögliche, aber doch nicht Christus; manche sehen sogar Gott und werden doch nicht Weltapostel, schreiben auch keinen Römerbrief, sondern konfuse Zeug, was irgendeine Anstaltsleitung im Papierkorb verschwinden läßt. Die Koordination Hysteriker = Bekehrungstyp mag also auf Paulus als „Gesetz“ passen (tausendmal paßt sie nicht), nun geht die Schwierigkeit erst an, wenn wir nach dem Sinn der Sache fragen¹). Nehmen wir zuerst ein anderes Exempel, ehe wir auf das Damaskuserlebnis zurückkommen, die Rede des Paulus auf dem Areopag. Ich will „erklären“, wieso Paulus einen Mißerfolg erlitt und sage (da ich die Rede so, wie sie dasteht, für stilisiert halte), es liegen drei Ursachen zugrunde: 1. Paulus war physisch erschöpft, sprach akustisch schwer verständlich (körperliches Geschehen), 2. er hatte keine seelische Schwungkraft, welche die Hörer mitriß, seine Gedanken gingen durcheinander, der Appell an die Hörer fiel matt aus (seelisches Geschehen), 3. der Inhalt, der Gedanke der Rede (Hinzielung auf die ἀνάστασις) erschien den Hörern absurd, sie lachten (geistiges Geschehen). Was habe ich da getan? Ich habe den geschichtlichen Vorgang, „öffentliche Rede“ in drei Akte, die im

¹) Vgl. G o m p e r z, S. 187: „eine Erklärung aber, die nicht an-
geben kann, warum jetzt und hier gerade dies bestimmte einzelne gesprochen
oder getan ward, ist zuletzt keine Erklärung.“

Bereich des körperlichen, seelischen und geistigen Geschehens liegen, zerlegt und jeden „erklärt“, aber nun ist dies Geschehen nur verständlich als ein *Ineinander* von Körperlichem, Seelischem und Geistigem. Dieser Vorgang wäre uns ohne solche Reflexion d. h. auch unerklärt verständlich, allein aus dem 3. Punkt. Die Punkte 1 und 2 könnten umgekehrt ausfallen (Paulus körperlich frisch und seelisch glänzend disponiert), trotzdem wäre Punkt 3 ausreichend, um uns den negativen Ausgang verständlich erscheinen zu lassen. Die „Erklärung“ des physischen und psychischen Vorgangs ist belanglos und mehrdeutig, und doch erfassen wir verstehend den Sinn des Ausgangs aus dem Inhalt der Rede; das Geistige ist hier entscheidend, alles andere unwesentlich. Aber in diesem dritten Punkte fallen Erklären und Verstehen zusammen, liegen zumindest nahe beieinander; denn indem ich mir das Denken der Stoiker und Kyniker vor Augen führe, also ihre Denkweise klar mache, verstehe ich, warum sie Paulus auslachten. Und umgekehrt, wenn ich um diese Denkweise nicht wüßte und sie zu verstehen suchte, würde ich ihr Verhalten nicht erklären können. Was mir erklärlich ist, ist mir verständlich¹⁾. Wohlgemerkt, dieses Zusammenfallen findet statt, indem ich das Ereignis im Zusammenhang erfasse oder ihn bei seiner erklärenden Zerlegung im Sinn habe. Der Ausgang erscheint mir sinnvoll, da es bei der Konstellation der Sachlage nicht anders kommen konnte. Ich verstehe den Vorgang als ganzen. Habe ich ihn auch „erklärt“? Wenn ich das wollte — eben habe ich ja beim Denken der Stoiker nur ein Einzelnes aus dem Geschehen erklärt — müßte ich genau sagen können, daß dies Ereignis so und nicht anders kommen konnte. D. h. ich müßte genau wissen, daß Paulus körperlich versagte (davon weiß ich aber nichts), müßte wissen, daß er seelisch matt war, müßte wissen, daß Stoiker oder Kyniker gesetzmäßig Feinde des Wunders sind. Alles Dreies kann ich nicht „erklären“ und doch habe ich den Vorgang verstanden. Es gilt der von Gomperz geprägte Satz: „gerade das, was wir am besten verstehen, gerade das vermögen wir am wenigsten zu erklären“ (S. 187). Und wenn diese drei Akte gesetzmäßig im einzelnen „erklärt“ wären, so bliebe uns das Warum ihres Zusammentreffens ein Rätsel, wir konstatieren nur das „Daß“. Fassen wir aber „erklären“ nicht mehr in dem strengen Sinne einer Deutung des Einzelnen aus dem Allgemeinen, so geht es leicht ins Verstehen über. Alles Erklären müßte ein Vorausberechnen ermöglichen, was aber im Geschichtlichen ganz unmöglich, in der

¹⁾ Gomperz 157: „Das Erklären ist im Geistigen nur ein, dem Ganzen inhaltlich gleichartiger, Ausschnitt aus dem Verstehen.“

Natur nur soweit möglich ist, als man für Erweis eines Gesetzes bei jedem Experiment die gleichen Voraussetzungen, unter denen es geschieht, herstellt. Dieses „Erklären“ hat aber nicht einmal in der freien Natur seine Stätte, wo ein Versuch jederzeit durch unvermutete Ereignisse (z. B. einen Regen, Windstoß) gestört werden kann. Wenn nach Wilh. Bauer (Einführung in das Studium der Geschichte, S. 91) „Wissenschaft nur in wohltemperierter Luft gedeihen kann“, so gilt das auch für die Erklärungen und Gesetze der Naturwissenschaft. Kann ich diese Luft nicht herstellen, ist ein strenges Erklären nicht möglich. Weiß ich nicht, ob bei einem Geschichtsvorgang meine eingesetzten hypothetischen Details zutreffend sind, so ist meine „Erklärung“ nur Vermutung oder Annahme. Das hat aber für das Verstehen, wie eben am Beispiel der Areopagrede gezeigt, nichts auf sich. — Ferner: Eine Auflösung eines Ereignisses, das wir verstehen, in drei Teile, die wir drei Wissenschaften zur „Erklärung“ überlassen, liefert Teile ohne das geistige Band. Hätten wir jeden Einzelzug physiologisch oder psychologisch erklärt, so wäre es jetzt nicht mehr verständlich, weil uns sein „Sinn“ im Ganzen abhanden gekommen ist. So gilt auch umgekehrt der Satz: was wir erklärt haben, ist uns vielfach nicht mehr verständlich. Die Medizin erklärt die Konstitution des Paulus, die Psychologie sein Seelenleben, die Philosophie analysiert sein Denken, wir haben jetzt drei Gutachten in der Hand, deren jedes von anderen Voraussetzungen und ohne Wissen vom anderen hergestellt ist, aber das Ereignis „Areopagrede“ ist nun unverständlich, da die Einzelteile jeweilig andersartig „erklärt“ sind. Erklären (in diesem strengen Sinne) zerstörte den Sinn des Ganzen. Und weiter: Wir könnten menschliche Taten oder Reden „als Molekularastronomen vorausberechnen“, deshalb hätten wir sie nach ihrem Sinn noch nicht verstanden (G o m p e r z 190). Es ist etwas anderes, „zu berechnen, welche Wirkung eine Rede tun wird, als ihren Sinn erfassen“. Könnte ich also die Wirkung der Areopagrede als negativ berechnen, so hätte ich sie inhaltlich noch nicht verstanden. Die Sinndeutung ist davon ganz unabhängig. Sie ist in der Einheit des Geschehnisses, das verstanden wird, begründet (G o m p e r z 234). — Endlich: Es wäre falsch zu behaupten, des Paulus Rede sei „sinnlos“ oder „unverständlich“ gewesen, weil sie abgelehnt worden ist. Eben daß etwas, was verstanden ist, abgelehnt werden kann, lehrt doch, wie wenig da ein Gesetz vorliegt. Das Sinnganze, welches ich ohne Reflexion auffassend verstehe, ist von „Erklärung“ im einzelnen unabhängig. Schon die Tatsache, daß 10 000 Soldaten mehr nützen als 5000, und die Einsicht, daß Maschinengewehre besser wirken als Parlamentsreden, lassen sich nicht aus irgendwelchen Gesetzen des

Seelenlebens erklären. Die Vernunftwissenschaft kann Ereignisse begrifflich kennzeichnen, „in ihnen Ausdruck von „Ideen“, von geistigen Mächten sehen“, aber das konkrete Hier und Jetzt hinsichtlich seines Warum nicht erklären, das doch für die Vernunft zu wissen so nötig wäre. M. a. W.: Die Reduktion des seelischen und geistigen Lebens auf Gesetze, die sie erklären, gelingt bei immanenten Vorgängen schon nicht. Seelische Vorgänge handelnder Menschen werden verstanden, aber nicht „erklärt“¹⁾. Die Rede des Paulus hätte ebenso gut Beifall finden können, dann wäre das Ganze auch verständlich. Ist aber beides möglich — scheidet der Faktor der „Erklärung“ aus. Die Begeisterung der Athener wäre verständlich, der Erfolg auf des Apostels Wirkungskraft als Person zurückführbar und doch die Rede, als „Vorstellung“ betrachtet, nicht erklärlich. Was da von ἀνάστασις verkündet wird, ist unglaublich, weil befremdend und dem Alltagsleben widersprechend. Wie soll jetzt — und damit gehen wir zum Damaskuserlebnis über — dies „Ungewohnte“ erklärt werden? Man wertet dies „Faktum“ als „Bewußtseinsvorgang“ bei Paulus; insofern es das ist, kann der Historiker dem Apostel „glauben“; denn das Zutrauen zu solchen Bewußtseinsäußerungen anderer Menschen ist ihm etwas Alltägliches. Wenn dagegen hier ein Übernatürliches vorliegen soll, muß sich der Historiker an die Nachbarwissenschaften (Naturwissenschaft, Medizin, Psychologie) wenden. Sie werden ihm aus biologischen oder psychologischen Gesetzen diesen Vorgang „erklären“, so daß er im Sinne des Paulus nicht mehr „verständlich“ ist. Die Tatsache, daß es in der Geschichte und im Seelenleben keine „Gesetze“ gibt, wird doch die Immanenz für diese Wissenschaften nicht aufheben. Etwas Übernatürliches ist für sie undenkbar.

Wir hörten, des Apostels Erlebnis sei exakt nicht zu „erklären“ (S. 97 ff.), dann sei es aber zu „verstehen“. Inwiefern denn? Hier müssen wir über den Gegensatz beider Begriffe zur Frage nach dem Sinn fortschreiten, den dies „unerklärliche“ Faktum im Ganzen der Theologie hat. Ist es mit den Mitteln unserer Wissenschaft nicht erklärlich (was ja auch Gomperz zugibt), so verstehen wir es trotzdem innerhalb der Tätigkeit und Verkündigung des Paulus. Wir sehen, welche zentrale Bedeutung die ἀνάστασις für die Theologie des Paulus hat, wir begreifen, daß Gott, wollte er den Menschen über die Todeslinie hinweghelfen, ihnen das in einer für sie faßlichen Weise zeigen mußte. Er tat es durch „Erweckung“ des

¹⁾ R. Reiningger: verständlich sind die Erscheinungen, sofern sie als „Erlebnisse“, erklärlich, sofern sie als „Vorstellungen“ betrachtet werden; wer aber den einen dieser Gesichtspunkte einnimmt, dem ist, solange er ihn einnimmt, der andere verschlossen (Gomperz 156 f.).

Meisters dieser Jünger, er half ihnen damit aus der Verzweiflung. Sein Tod wie sein neues Leben bekamen plötzlich für sie einen Sinn, und jetzt konnten sie „verkündigen“, wo ihnen dies erlebte Geschehen sinnvoll wurde, das ihnen vorher mit dunklen Rätseln belastet war. Und diesen Sinn versteht jeder ohne weiteres, der jenes „Saktum“ nicht erklären kann. Dilthey hat völlig recht: verstehen ist hier mehr als erklären. Mit welcher wissenschaftlichen Theorie ich da „erkläre“, ist ganz belanglos für die Tatsache, daß dieses „Saktum“ nicht sinnlos ist, sondern in einem verständlichen Sinngebilde seinen notwendigen Platz hat. Sucht also jemand diese Tatsachen zu verstehen, so muß er sie nicht von außen betrachten, sondern nach ihrem inneren Zusammenhang. Selbstverständlich ist dieses Verstehen kein vollendetes Nacherleben oder Nachfühlen, — das wäre nur möglich, wenn man einen gleichartigen Vorgang wie Paulus erlebt hätte, — sondern der theoretische Akt, „in dem wir mit dem Anspruch auf Objektivität den inneren sinnvollen Zusammenhang im Sein und Tun, im Erleben und Verhalten eines Menschen (einer Menschengruppe) oder den Sinn einer menschlichen Geistesobjektivation auffassen“¹⁾. Verstehen ist mehr als „Sichhineinsetzen“. „Es enthält immer Denkakte, manchmal sogar Schlüsse, die auf einen transsubjektiven Erlebniszusammenhang gerichtet sind und bei denen mein eigenes seelisches Erleben eigentlich nur die Rolle der anschaulichen, aber nie ganz adäquaten Illustration spielt“ (ebenda). Verstehen ist also nicht bloßes „Nachfühlen“; da es bekanntlich „den ganzen Menschen“ beansprucht, sind in der Tat „Denkakte“ dabei. Mit zum wichtigsten Charakteristikum eines Menschen gehört sein Denken. Verstehe ich es nicht, so begreife ich sein Handeln gleichfalls nicht. Ist es mir unverständlich, weshalb Paulus sich peitschen, steinigen, ins Gefängnis sperren läßt, so muß ich fragen, was ihn dazu veranlaßt, all das zu ertragen, wovor der normale Mensch einen Abscheu und Schrecken hat. Dabei stoße ich auf ein Berufsbewußtsein, das in dem Wort beschlossen ist: „Ein Zwang liegt auf mir, wehe mir, wenn ich nicht Evangelium kündete.“ Von diesem Gedanken aus wird mir der Mann und sein Handeln als aus einem zentralen Blickpunkt klar. Ich sehe: dieser Mann steht zwischen zwei Gewalten, der irdischen der „Mächte“ und der himmlischen des „κύριος“; letztere ist die stärkere, darum „vermag er alles durch den, der ihn mächtig macht“. Ich frage weiter: Wie kommt Paulus zu dieser Auffassung? und stoße auf ein „Erlebnis“, welches ihm seine Aufgabe aufdeckte — Damaskus. Nun verstehe ich, was es heißt „Sklave Jesu Christi sein“, ich verstehe,

¹⁾ Ed. Spranger: Lebensformen, 1924, S. 365.

was es bedeutet: Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel; ich verstehe, wie Paulus sagen kann: Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christus zu sein, oder: Ich trage die Zeichen des Christus an meinem Leib, oder: Christus ist der Erstling der Entschlafenen und Auferstandenen usw. M. a. W.: Ich habe den ruhenden Einheitspunkt gefunden, aus welchem heraus Handeln und Denken des Paulus verständlich werden und zwar verständlich, ohne daß ich den Damaskusvorgang „erklären“ könnte. Gesezt den Fall, ich wüßte von ihm gar nichts, so müßte ich aus den oben zitierten Gedanken geradezu ein solches Erlebnis postulieren, wenn die Quellen es nicht berichteten, und das wäre eine sinnvolle „Hypothese“, weil mir ohne sie für dies Handeln und Denken die „geistige Mitte“ fehlt, aus der ich Paulus verstehen kann. Ohne solch ein „Totalverständnis“ wären mir viele Einzelheiten unverständlich, zerfielen in viele Gruppen, während sie sich so um einen Kern kristallisieren. Psychologisch geht die Untersuchung so vor sich, daß historische Elemente gesammelt werden, diese zu einem „Totalbild zusammenschließen“, aus dem nun Einzelheiten wieder verständlich werden¹⁾. Diese Art der verstehenden Psychologie ist, wie Erismann des Näheren ausführt (s. u.), für jeden Geschichtsschreiber, Dichter und Menschenkenner neben der sog. „erklärenden“, induktiven Psychologie notwendig, da „der menschliche Geist als Objekt der Forschung prinzipiell andere Eigenschaften aufweist als sie den Objekten der übrigen sich mit der Erforschung der Natur befassenden Wissenschaften zukommen. Seine Transzendenz, seine Grundfähigkeit zur Erkenntnis, sein inniger Sinnzusammenhang unterscheiden ihn von aller übrigen Natur, sofern sie nur vom naturwissenschaftlichen und nicht gleichzeitig auch vom religiös-philosophischen Standpunkt aus betrachtet wird“ (Erismann S. 250).

Mit diesen Erwägungen wollen wir uns begnügen. Die Tatsache, daß schon die Welt menschlichen Geistes, der Zusammenhang sinnvollen Geschehens sich aus der Natur und dem Gebiet der Erklärung heraushebt und in ein „transsubjektives“ Reich von Sinngebilden verweist, welche in den Bereich des Verstehens gehören, läßt die „Wunder“ der Religion, soweit sie als „Erlebnisse“ sinngebend und den Sinnzusammenhang deutend und bestimmend sind, als mit einschließbar in das Reich des Verstehens zu, wenn sie

¹⁾ Vgl. dazu die Analyse vom Bild des Sokrates bei Spranger, S. 378 ff. und die noch bessere Deutung derselben Philosophie bei Theodor Erismann: Die Eigenart des Geistigen, Teil II, Leipzig 1924, S. 246 ff. (mit dem Hinweis auf des Sokrates eigene Erklärung für sein Sterben, im Phaidon).

auch nicht „erklärbar“ sind. Daß damit nicht ein Rückzug gegenüber dem oben (S. 97) über die Faktizität Ausgeführten angetreten werden soll, ist klar. Wenn man von den „Wundern“ weder sagen kann, daß sie seien noch daß sie nicht seien, so darf die Geschichtswissenschaft nicht von vornherein an ein naturwissenschaftlich orientiertes „Weltbild“ gekettet sein, aus dessen Fesseln sie schon im Bereich des Verstehens (und des menschlichen Geistes) befreit wird. Vom Verstehen des Menschengeistes, der nach E r i s m a n n schon in die „Transzendenz“ gehört, bis zum Verstehen Gottes, dessen Geist unserem Geist Zeugnis gibt, ist keine Kluft, sondern ein Schritt nach oben, sofern die Bibel recht hat, daß wir nach dieser geistigen Seite Gottes Ebenbild sind.

Damit stehen wir aber unmittelbar vor der Beantwortung der Frage, wie denn dies Verstehen von Mensch zu Mensch grundsätzlich möglich sei. Um auf dies letzte und schwerste Problem eine Antwort zu geben, wollen wir uns vorerst mit der erkenntnistheoretischen Seite befassen, wie Verstehen entsteht, wenn wir uns als Subjekt mit einem Objekt beschäftigen.

„Das Gegebene für die historische Forschung sind nicht die Vergangenheiten, denn diese sind vergangen, sondern das von ihnen in dem Jetzt und Hier noch Unvergangene, mögen es Erinnerungen von dem, was war und geschah, oder Überreste des Gewesenen und Geschehenen sein (D r o n s e n, § 5). „Der endliche Geist hat nur das Jetzt und Hier. Aber diese dürftige Enge seines Seins erweitert er sich vorwärts mit seinem Wollen und seinen Hoffnungen, rückwärts mit der Fülle seiner Erinnerungen. So ideell die Zukunft und die Vergangenheit in sich zusammenschließend, hat er ein Analogon der Ewigkeit“ (§ 6). Da jeder Punkt in dieser Gegenwart ein gewordener ist, der seine Vergangenheit „ideell“ in sich hat, und jeden Augenblick ein gewesener wird, so gilt die Formulierung D r o n s e n s in § 24: „In den Quellen sind die Vergangenheiten, wie menschliches Verständnis sie aufgefaßt und sich geformt hat, zum Zwecke der Erinnerung überliefert“ für Quellen der Urzeit wie der lebendigen Gegenwart. Cäsars *Bellum Gallicum* wie etwa S t e g e m a n n s Werk über den Weltkrieg, die Aufzeichnungen des alten N e t t e l b e c k wie die Briefe der im Weltkrieg gefallenen Studenten sind „Vergangenheiten, wie menschliches Verständnis sie aufgefaßt“ hat. Das Rätsel des Kaspar Hauser oder des Uhrmachers Naundorf ist gleich lösbar oder unlösbar wie das der angeblichen Zarentochter Anastasia, wo trotz aller Rückfragen unter Lebenden genau so vieles dunkel bleibt als da, wo die Quellen versagen. Der Vorzug der Gegenwart, lebende Zeugen befragen

zu können, lebende Autoren auf Irrtümer hinzuweisen, ist gewiß nicht zu unterschätzen, aber das Unternehmen, aus Duzenden von Memoiren und Erinnerungen den Weltkrieg und seine Vorgeschichte aufzuhellen, ist keinen Deut leichter als etwa bei den Befreiungskriegen. In beiden Fällen haben wir nicht die Sache selbst, sondern die Sache, wie menschliches Verständnis sie auffaßt. Und darin stehen sich Vergangenheit und Gegenwart gleich. Wenn zwei lebende Kapazitäten ein Ereignis des Weltkriegs verschieden verstehen und trotz mündlicher Aussprache sich gegenseitig nicht überzeugen, weil jeder bei seinem „Standpunkt“ bleibt, so ist der „Historiker“ genau so weit, als wenn er denselben Gegensatz in zwei Tagebüchern von Gefallenen findet, die er nicht mehr befragen kann. Für die Rekonstruktion der Daten ist das lebendige Befragen ein Vorzug, für die Deutung und Auffassung eines Gesamtgeschehens durch ein Subjekt, das hier „versteht“, ist es gleich, ob ich eine Quelle oder eine mündliche Äußerung benutze. In beiden Fällen muß der Historiker eine psychologische Nachkonstruktion vornehmen. Doch ist die Deutung eines einfachen geschichtlichen Vorgangs, den ich verstehend in mich aufnehme, recht schwierig, wenn man ihn erkenntnistheoretisch betrachtet. Daß ein genaues Nachbilden geschichtlicher Vorgänge nicht möglich ist, haben unsere bisherigen Darlegungen schon indirekt gezeigt. Es gilt jetzt, das theoretisch zu begründen. Jede Darstellung von Vorgängen ist keine mechanische Abspiegelung oder Reproduktion. Es entstehen bei der Schilderung der „historischen Wahrheit“ Verschiebungen der Wichtigkeitsakzente, dadurch daß „der Augenblick des Erlebens den einzelnen Ereignissen Bedeutungsgefühle leiht, die die Kategorie der Betrachtung oft völlig umlagert“ (Simmel, S. 45). Wir sahen schon oben, daß in dieser Betrachtung zwischen Gegenstand und auffassendem Subjekt ein „neues drittes“ entsteht; selbst in dem Falle, wo die Nachbildung ziemlich getreu ist, versagt die Darstellung aus einem Zentrum oder Blickpunkt, die ein Beweis dafür ist, daß man im Stadium der Betrachtung (selbst in der Autobiographie) unfähig ist, das Lebensganze darzustellen. Das könnte nur ein über uns sitzender Geist, welcher alle Einzelheiten auf einmal überschaut. Die „Kategorie der Betrachtung“ schiebt, verschiebt die Akzente, faßt post festum Dinge anders auf als sie im Augenblick gesehen wurden und spiegelt uns — Umkehr des Gedächtnisbildes! — etwas subjektiv als identisch vor, was objektiv ungleich ist. Das Gedächtnis, welches immer bloß Reihen reproduziert, aber nicht alle Einzelheiten zusammen, spielt dabei eine Rolle. Die „historische Wahrheit“ ist durchaus nicht Abspiegelung der historischen Wirklichkeit. Wollte man — die Subjektivität als Hindernis betrachtend — mit Ranke

wünschen, sein Selbst auszulöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie an sich gewesen sind, so hörte damit jeder Erfolg auf, und der Mensch glückte der Kantischen Taube, welche beim Fliegen den Luftdruck als Widerstand empfindet und dabei auf den Gedanken kommt, wie schön es sich im luftleeren Raum müsse fliegen lassen. Unser Hindernis ist zugleich die wichtigste Vorbedingung für das historische Verstehen, und Simmel (S. 61) meint, nur ausgeprägte Individuen von Eigenart seien imstande, geschichtliche Persönlichkeiten zu begreifen und darzustellen. Wer aus Angst vor Subjektivität da zurückhält, kann nur eine Stoffsammlung liefern und muß dem Leser die „Darstellung“ überlassen. Damit ist er Exzerpist, aber nicht Historiker im Sinne eines „Forschens und Verstehens“. Und umgekehrt gilt vom Objekt: Je ausgeprägter ein Individuum ist, desto besser verstehen wir es, weil es sich vermöge seiner Eigenart von der Masse abhebt. Aber in diesem psychologischen Verstehen steckt „ein Rätsel der seelischen Nachbildung“. So gewiß Seele und Seele des Menschen sich besser verstehen, als etwa Menschen- und Tierseele, Geist und Natur, so wird auf diesem Wege eine adäquate Nachbildung nicht erreicht, da wir keine Gedankenleser oder Telepathen sind. Es gilt weiterhin, daß man hier mit dem bloßen Schlagwort „Kongenialität“ umso weniger auskommt, als damit eine mechanische Beziehung zwischen „gleich und gleich, das sich gern gesellt“, ausgedrückt wird. Dabei wird völlig übersehen, daß es ein Verstehen aus Kontrast (die Augen des Feindes sehen scharf!) ebenso gibt wie ein solches aus Sympathie; denn indem man sich gegen das Wesensfremde fühlend und denkend abgrenzt, arbeitet man es heraus, und so ist es möglich, daß — wenn man Werturteile, die subjektiv bedingt sind, dabei abzieht — eine größere Objektivität erreicht wird, als wenn beim sympathischen Verstehen Wesensgleiches von Subjekt und Objekt ineinander verschwimmt. Es gibt ein Verstehen aus Liebe wie aus Haß¹⁾, und im wissenschaftlichen Verstehen wird beides — die Übereinstimmung wie die Abgrenzung gegen den anderen — eine Rolle spielen. Und endlich: diese Deutung des Verstehens darf nicht dahin verengt werden, als ob durch Nacherleben und Nachdenken die „Gestalt“, mit der wir uns geistig beschäftigen, von uns erzeugt würde und so etwa die geschicht-

¹⁾ Siegfried (Phänomenologie und Geschichte, S. 117) spricht von einem affektiven Verstehen, welches aus Liebe oder Haß hervorgeht. Dabei liegt die Sache nicht so, daß der Affekt die Folge eines vorangehenden Verständnisses sei, sondern in ihm bereits ein urteilendes Verstehen gesetzt ist. Ist es kein Zweifel, daß auch die Augen des Hasses scharf sehen, ist doch die Liebe der vollkommenere Weg, da sie nicht wie die Haßkonstruktion voreingenommen ist oder alles in ein fertiges Schema preßt, sondern willig, jederzeit neue Aufschlüsse entgegenzunehmen.

liche Darstellung in nächste Nähe des künstlerischen Schaffens geriete. Gewiß — Geschichtsschreibung verlangt hohe Qualitäten individueller Einfühlung, damit man zwischen Lebensanschauern und Formdenkern¹⁾, „Formhubern und Stoffhubern“ die richtige Mittelstraße ziehe, aber es wäre doch einseitig zu behaupten, daß alle Initiative von uns ausgehe. Wir haben nicht nur den Stoff, sondern der Stoff hat auch uns in seiner Gewalt²⁾. Es ist erkenntnistheoretisch so,

¹⁾ Auf Gogartens konstruktiv aufgebaute Geschichtsdeutung, wie er sie in „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ (Jena 1926) auf S. 17 ff., S. 71 ff. und an der Verkündigung Jesu S. 130 ff. entwickelt, ist hier nicht näher einzugehen. Für den Historiker gehört diese Auffassung zu jener „Verlängerung der jetzt lebenden Menschen nach rückwärts“, wobei noch die subjektivistische Einengung auf eine Begegnung zwischen Ich und Du hinzutritt, bei dem das Ich letzten Endes die Hauptperson ist. Daß die moderne Geschichtswissenschaft einen erschreckenden Mangel an Wirklichkeitsinn aufweise, hat ihr Gogarten wiederholt attestiert. Aber angesichts seiner verkürzten Darstellung des Ich-Du-Verhältnisses, welches die wirklichen Verhältnisse (dieses Du begegnet mir als „Quelle“, nicht als Person und muß ja gerade durch Verstehen erarbeitet werden) ganz außer acht läßt, angesichts der Meinung, nur was mir gegenwärtig sei und mich zur Entscheidung aufrufe, sei Geschichte, wird man sagen dürfen, daß Gogarten hinsichtlich der methodologischen Schwierigkeiten der Geschichtsforschung wenig Verständnis entwickelt. Sein Jesus sieht denn auch so abstrakt aus, daß man nirgends die Empfindung hat, es schwebten bestimmte Stellen der Quellen vor, er könnte geradezu aus dem Apostolikum konstruiert sein. So gehört Gogarten auf die Seite der Formdenker, die ohne konkrete Anschauung arbeiten. — Manchmal hat man in der neuesten Forschung den Eindruck, als ob historische Skepsis und konsequentes Formdenken Hand in Hand gehen. Nachdem man mit Hilfe bestimmter „Geseze“ den größten Teil der Evangelientradition des anschaulichen Gehalts beraubt hat, bleibt nur der Ausweg, aus einem Minimum von Tradition, das als solches der Rest einer „Konstruktion“ ist, nun eine Darstellung Jesu zu konstruieren. Anstelle der früher beliebten psychologischen Zwischenreflexionen treten philosophische Grundsätze als Ersatz; denn die Psychologie ist bei den modernsten Formdenkern sehr verpönt. Im Grunde ist ihr Verhalten aber nicht weniger willkürlich als das der geschmähten Psychologisten, die Virtuosität des Konstruierens aber oft so gewaltig, daß man sagen könnte: „Gib mir eine Iosephusnotiz über Jesus von Nazareth, und ich werde dir Jesu Gestalt und Lehre konstruieren.“ Je weniger Tradition, desto mehr Raum ist da für die eigene Spekulation.

²⁾ Darum ist der von Spranger erwähnte Fall (Lebensformen S. 384), daß der Historiker an der Geschichte entlang gleite und trotz des Willens zur Objektivität das ihm zusagende Homogene magnetisch anziehe, während alle anderen Seiten unter die Schwelle der Beachtung sinken, einseitig. Die Geschichte ist nicht nur „Verlängerung der jetzt lebenden Menschen nach rückwärts“. Der Stoff macht schon beim „Entlanggleiten“ seine Rechte geltend; wer da ihm nicht Passendes übersieht, verdient den Namen eines Historikers nicht. Das Gleiche gilt im umgekehrten Falle bei der Überbetonung des Fremdartigen. Der „Hintergrund des Realitätsbewußtseins“ spielt natürlich eine Rolle. So kommt es ja, daß wir heute z. T. besser

daß die in mir produzierten Vorgänge, obwohl sie — durch den Stoff angeregt — die meinigen sind, doch so vorgestellt werden, als ob sie die eines anderen wären. Und das ist das Rätselhafte. Im Bewußtsein liegt beides im Akt des Verständnisses ineinander, welcher „als unmittelbare Intuition, als tauche sich Seele in Seele“ (D r o n s e n, § 11) von dem „logischen Mechanismus des Verstehens“ wohl zu scheiden ist. Erst bei der nachträglichen Reflexion zerlege ich beide Teile und sage, die in mir erzeugten Vorstellungen seien solche eines anderen oder vielmehr, die Reproduktion dieser Gedanken sei eben bloße Nachbildung, ihr Ursprung liege im Inneren des anderen. Indem er seine Gedanken „äußert“, greife ich durch die Sinne diese „sinnlichen Zeichen“ auf, bilde sie in meinem Inneren nach und verlege sie in das Innere des anderen als von ihm gedacht zurück. Dieser Vorgang ist beschrieben viel komplizierter als ausgeführt. Er geschieht in jedem Falle, ob ich jemandes Buch lese oder ihn reden höre. Man pflegt zu sagen, dieser Verkehr sei ein direkter, dagegen im Falle wo jemand über einen anderen schreibt oder spricht, also seine Auffassung dazwischenschaltet, ein indirekter; aber erkenntnistheoretisch — so richtig jene Auffassung in praxi ist — gibt es keine direkte Intuition. Auch die „unmittelbare“ Intuition ist eine indirekte, selbst das Gespräch mit „Geistern“ kann eines sprechenden Mediums nicht entbehren, um für uns verständlich zu sein. Und gesetzt den Fall — die Menschen läßen ihre Gedanken, so werden die verfeinerten Nerven eben andere „sinnlich gegebene Zeichen“ kennen, aus denen die Verfolgung der Gedanken eines andern, ohne daß er sie äußert, möglich ist. Das Verstehen wäre technisch vereinfacht — aber das Subjekt-Objekt Verhältnis für die Auffassung bleibt bestehen. Wie ich die Gedanken des anderen erfahre, ist gleichgültig gegenüber dem Rätsel, daß mein Bewußtsein bei der Nachbildung „weiß“: „Es sind im Unterschied von deinen Gedanken, die aus deinem Innern kommen, bloß nachgebildete eines anderen Ich.“ Wie dieses Wissen in uns entsteht — auch das Phänomen, daß „man“ sich selbst zum Gegenstand einer Kritik machen kann, daß das Ich von sich selbst als einem anderen rede — das mag beantworten, wer es kann¹⁾. Wäre es nicht da, so flößen ja eigne und fremde Gedanken in einen Brei zusammen. Das Verstehen findet hier also — und so ist es im strengen Sinne gesagt — zwischen Personen statt, die jede ein Ichbewußtsein haben. Ohne

verstehen, was der vorigen Generation fremdartig war, weil unser „Hintergrund“ dem der ausgehenden Antike wieder ähnlicher ist.

¹⁾ Man lese die bei Troeltsch S. 686 f. aufgeworfenen Fragen, die der Verfasser selbst nicht zu beantworten vermöchte, wie er sagt.

diesen Tatbestand wäre es nicht da und nicht nötig. Aber wie ist dann dies Faktum, daß man andere verstehen kann — über die Genauigkeit der Nachbildung ist hier nicht mehr zu reden, sie läge nur vor, wenn wir Automaten wären — nun zu deuten? Hier müssen wir über das Geschichtliche mit einer Spekulation hinausgreifen, wenn wir dies Rätsel „erklären“ wollen. Troeltsch hat Sympathie für den Monadengedanken in der Form, daß eine direkte Identität mit Gott vermieden wird. „Die Monade . . . bedeutet die Identität des endlichen und unendlichen Geistes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des letzteren“ (675). Ist das Kernproblem der Geschichte aber das Verstehen des Fremdseelischen, so muß man eine Antwort suchen, die nicht bloß dies Verstehen von uns aus, sondern auch von der anderen Seite her erklärt. Das Erkennen einer Gestalt ist zugleich ein Erkenntwerden durch sie. Begegne ich einem Menschen, den ich als Mann — ohne ihn persönlich oder namentlich zu kennen — auffasse, so braucht sich in ihm nicht die gleiche Vorstellung von mir zu regen (obwohl das möglich ist). Treffe ich aber einen Bekannten und wir heben die Hand zum Gruß, so ist mein Erkennen seiner Person und mein Erkenntwerden durch ihn in einem Akt vereinigt. Alles Verstehen ist nur durch Bekanntschaft möglich. Indem ich mich mit einer Gestalt so befaße, daß ich sie verstehen und in ihrem Wesen begreifen möchte, reproduziere ich nicht bloß, sondern jenes Fremdseelische läßt Kräfte in mein Ich überströmen. Alle Bereicherung und Bildung — der doch auch die Geschichte dient, nicht bloßer Befriedigung des Wissens, das mich nichts angeht — kommt dadurch zustande, daß ich Wesensteile des anderen in mein Wesen aufnehme und mich so bereichere. Nur so ist ja Verstehen möglich, daß ich auf den anderen Rücksicht nehme (und damit mein Wollen und Denken von dem des anderen beeinflussen lasse). Troeltsch (vgl. auch Siegfried) haben darin recht, daß sie das Verstehen nicht bloß einseitig aus der Nachbildung deuten (wie Simmel und Spranger), wodurch die Gefahr des Subjektivismus unnötig gesteigert und die Wissenschaft nahe an die Kunst gerückt wird, sondern auch auf die Einflüsse der anderen Seite dabei Bedacht nehmen. Nur dadurch ist ja der andere nicht bloß ein Gebilde meiner Auffassung, sondern es steht zwischen und über uns beiden ein „neues drittes“ (so auch Simmel und Spranger trotz ihrer subjektivbetonten Deutung des Verstehens als Nachbildung). So ist es möglich, daß man auch ablehnend einen anderen versteht, Wesenseiten nachbilden kann, die man selbst nicht hat. Die mechanische Auffassung des Nachbildens von Gleichem durch Gleiches muß hier fallen. Nicht bloß das Denken und Fühlen, sondern auch das

Wollen wirkt bei diesem Verstehen, sofern es als „logischer Mechanismus“ gedacht ist, mit, nämlich als „moralisches Element“, das in dem Willen beruht, Fremdseelisches nicht zu vergewaltigen, sondern ihm gerecht zu werden. So ist „der ganze Mensch“ erst beteiligt. Gewiß steckt dieser „moralische Wille“ im Begriff des Nacherlebens, das mein Seelenleben in die Rolle der „nie ganz adäquaten Illustration“ (Spranger) drängt, darin, aber nun bleibt jenes Überströmen der Kräfte des Fremd-Ich in das meine ohne Ansaß, welches gleicherweise stattfindet, ob es mir lebendig oder aus Quellen entgegentritt. Je intensiver jemand sich in einen Helden hineinlebt, desto mehr wird er von ihm annehmen. Man bezahlt die Bereicherung durch Fremdseelisches mit Preisgabe seines inneren Hausrechts. Es dringt in uns ein und bleibt, wo wir uns so darum bemüht haben, es kennen zu lernen. Je weniger Raum der eigne Geist beansprucht, desto mehr Platz ist für fremde Geister. Darum sind Leute wie Eckermann u. a. bessere Hüter eines geistigen Schatzes als gleich große Geister, die sich selbst genug sind und wohl gelegentlichen Besuch, aber keine dauernde Einquartierung in den Räumen ihres Inneren dulden. Jedes ernsthaft erstrebte Verstehen muß aber diesen Preis der Selbstverleugnung irgendwie zahlen, so daß man den Größten im Reich des Geistes eine „Ahnenreihe“ nachweisen kann, von der sie beeinflusst worden sind. Alles Geistesgeschichtliche ist somit umbildendes Verstehen von Ahnen, aus deren Schatz man entlehnt und neue Gebilde schafft. Nicht die Gedanken als solche, ihre Anordnung und Form sind das letztlich Neue. Die Menschen meinen nur, Neues zu denken, weil sie nicht wissen, daß ihr „Einfall“ schon oft gedacht ist. Nur die Vergeßlichkeit der Geschichte erzeugt die Illusion, daß etwas „neu“ sei. Darauf ließe sich dann eine Theorie des Verstehens gründen, die mit Simmel an die „Wirksamkeit latenter Vererbungen“ denkt, so daß viel Unausgesprochenes vererbt wird, was im Unterbewußtsein der meisten Menschen ruht; beim Genie aber ist „dies Mitgegebene so günstig angeordnet, daß seine Reproduktion leicht, auf minimale Anregungen hin und zu klarem Bewußtsein hinreichend stattfindet“ (S. 67). Die tatsächlichen Erscheinungen verlaufen so, „als ob derartige latente Parallelismen unserer Seele mit den ganz heterogenen Persönlichkeiten bestünden“. Neben diese biologische Deutung tritt jene von E. Troeltsch u. a., welche das Verstehen von Fremdseelischen auf einen Zusammenhang mit einem „Allbewußtsein“ zurückführen. Schon Fr. Ast hatte als Voraussetzung für alles Verstehen den Satz aufgestellt: Alles ist aus einem Geist hervorgegangen und strebt in einen Geist wieder zurück. Ohne dies Anerkenntnis seien wir unfähig, überhaupt

von Geschichte und Menschenbildung zu wissen (Wach I, S. 40 f.). Diese merkwürdige Tatsache, daß alle Deutung der Möglichkeit des Verstehens auf einen „Allgeist“ oder ein Allbewußtsein zurückgeführt wird, welcher Spranger (S. 390) mit Anklang an Hegel die Fassung gibt: „es sei der Geist selber, der so in seinen Individuationen sich selbst versteht,“ ist für die christliche Auffassung höchst wichtig, wenn sie nun ihre Vorstellung davon im Anschluß an das N. T. ausbilden soll¹⁾. Es ergibt sich da, daß schon Paulus ein klares Bewußtsein von der Möglichkeit des Verstehens gehabt hat. Sein Wort 1. Kor. 13, 9 *ἐκ μερὸς γινώσκομεν* und das folgende in V. 12 *βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* gibt den Tatbestand hinsichtlich der „indirekten Intuition“ so treffend wieder, zeichnet die Unmöglichkeit genauer Nachbildung eines Objekts, daß er darin von den modernen Erkenntnistheoretikern nicht übertroffen wird. Mag die Geschichte 2000 Jahre weiter sich „entwickelt“ haben, darin ist unsere Lage dieselbe geblieben. Es ist fraglich, ob Paulus das Wort Apg. 17, 28 gekannt und gesprochen hat, aber klar wird hier — wie in der ganzen Rede — auf den einen Gott unser aller Existenz zurückgeführt, der nicht fern von jedem einzelnen ist und den wir „erahnen“ können, wenn wir von uns aus die Wand niederreißen mit Hilfe der neuen Einsicht — nicht *θεοί*, sondern der *ἄγνωστος θεός* ist der wahre Gott. Dies erkennen, bedeutet ein Wissen, daß wir „in ihm leben, weben und sind“. Das ist das christliche Gegenstück zum „Allbewußtsein“. Aber wie die Geschichte hier denkend endet, so kann sie umgekehrt von hier das Gesamtgeschehen verstehen im Sinne Afts (s. o. S. 115) oder Augustins (Tu nos fecisti ad te). Die christliche Teleologie der Geschichte kennt ein klares Ziel. Wieder hat es Paulus unnachahmlich formuliert: *εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν* (1. Kor. 8, 6). Wieder hat er über allen Wirrwarr und alle Vielheit der Welt von dem *ἐξ οὗ* aus den Blick in die Zukunft gerichtet und mit einem „*ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*“ (1. Kor. 15, 28) geschlossen. Das ist die christliche Fassung der Aft'schen Formel oder des „Allbewußtseins“, und man wird sagen müssen, daß sie neben aller „Metalogik“ und aller „latenten Erbmasse“, „Erklärungen“, die ein Rätsel für ein anderes setzen, durchaus in Ehren bestehen kann. Ist es Aufgabe der Wissenschaft,

¹⁾ Man erinnere sich auch der Worte in Schmollers Gedächtnisrede auf Sybel und Treitschke (bei Troeltsch, S. 687, Anm. 366), es habe nie einen großen Historiker gegeben, der nicht über das Verhältnis der Gottheit zur Menschengeschichte, über Ursprung und Ziel der historischen Entwicklung . . . eine feste Überzeugung gehabt hätte. (Vgl. dazu oben S. 95 das über Droysen Berichtete.)

Vielheit auf letzte Einheit zurückzuführen, so muß sie das mit solchen „Hypothesen“ versuchen, der christliche Glaube (und damit der christliche Historiker) „versteht“ den Sinn der Geschichte in einer ebenso großartigen Weise, er läßt zuletzt in Gott alles sinnvoll erscheinen. Wenn dann die „Erkenntnistheorie“ die Geschichtswissenschaft beim Rätsel oder einer Hypothese enden läßt, so hat der fromme Mensch ein Recht, die „Glaubensausage“ des Paulus über den Weg der Geschichte ebenso sinnvoll zu finden. Und man wird ihm nicht sagen dürfen, er sei voreingenommen oder „unwissenschaftlich“. O nein, er hat die Wissenschaft bis an ihre Grenze verfolgt und sich seine Begriffe und Methoden von ihr gern klären lassen, aber er nimmt in Anspruch, was ein großer Mediziner einst sagte: „Wo die Wissenschaft aufhört, fängt der Glaube an,“ und verlangt, nachdem er bereit war zu lernen, daß jetzt die Wissenschaft ihn glauben lasse und nicht zwingt, Hypothesen als Ersatzchristentum anzunehmen, die ihn unfrei und damit für sein Stoffgebiet „unwissenschaftlich“ machen. Hier zeigt sich, daß die Offenbarung der Geschichte einen Sinn gibt, welchen sie selbst nicht geben kann. Zwischen Wissen und Glauben steht also ebenso wie zwischen Geschichte und Offenbarung jenes βλέπειν ἐν αἰνίγματι, das so lange gilt, als wir sagen: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους. (2. Kor. 5, 7). Nur zeitweilig wird dies Dunkel erhellt durch das „Wunder des Geistes“, eines Geistes, der selbst die Tiefen Gottes erforscht. Aber diese Art der Sinnggebung der Geschichte ist nicht mehr Methode, darum hat sie hier keine genaue Behandlung zu finden. Welche Bedeutung dieser Geist für das Verstehen von Gott, Mensch und Welt hat, soll am Schluß des letzten Teils, dem wir uns jetzt zuwenden, angedeutet werden.

IV. Das Verstehen und die Sprache.

„An der Spitze aller Kultur steht ein geistiges Wunder: die Sprachen, deren Ursprung, unabhängig vom Einzelvolke und seiner Einzelsprache, in der Seele liegt, sonst könnte man überhaupt keinen Taubstummen zum Sprechen und zum Verständnis des Sprechens bringen; nur durch den entgegenkommenden inneren Drang der Seele, den Gedanken in Worte zu kleiden, ist dieser Unterricht erklärlich“ ¹⁾.

Diese Worte Jacob Burckhardts weisen treffend darauf hin, welche Bedeutung die Sprache für alle menschliche Kultur

¹⁾ J. Burckhardt: Weltgesch. Betr. S. 58, dazu Anm. 2: Eigentlich genügt zum Beweise schon das Erlernenkönnen fremder Sprachen überhaupt bis zum geistigen Gebrauch. So viele Sprachen, so viele Herzen be-
sieht man.

hat. An ihr nehmen in gleicher Weise wie Kunst und Wissenschaft auch alle Religionen teil, deren Offenbarung sich als Wort der Gottheit gleichwohl in Menschengesprache kleidet, um als Botschaft verstanden zu werden. Es ist nun klar, wenn wir unser Blickfeld von den großen Zusammenhängen der Geschichte weg auf das Wort der Offenbarung als gesprochenes und geschriebenes verengen, daß uns dabei das Problem des rechten Verstehens in gleicher Weise entgegentritt. Auch das Wort steht zum forschenden Erreichten gleich wie die geschichtliche Gestalt im Verhältnis von Subjekt und Objekt; auch in der Sprache, die einen Gegenstand, einen Begriff, ein Ereignis festhält, haben wir eine merkwürdige „transsubjektive“ Zwischenphäre zwischen Subjekt und Objekt vor uns wie in der Geschichte. Sie nimmt eine Mittlerrolle zwischen uns und der Außenwelt ein, und es muß dabei ähnliche erkenntnistheoretische Probleme geben, wie sie uns in der Geschichte entgegengetreten sind. Ihnen unsere volle Aufmerksamkeit zuzuwenden ist die Aufgabe dieses Abschnitts. Wieder werden wir kein System aufrichten, sondern uns in konzentrischen Ringen, von verschiedenen Blickpunkten aus um das gleiche Problem des Verstehens bewegen. Wenn Burckhardt vom geistigen Wunder spricht, das in den Sprachen vorliege, so veranlaßt uns dieser Satz zu einer doppelten Betrachtung, dem „Wunder“ und „den Sprachen“ gewidmet; denn einerseits ist diese Ausdrucksform des menschlichen Geistes als Mittel des Verstehens so unerklärlich, daß man von einem Wunder reden kann, andererseits gibt uns das Vorhandensein von vielen Sprachen wiederum neue Rätsel auf. Geht die Möglichkeit des Verstehens auf ein „Allbewußtsein“ zurück, warum hat dieses nicht auch eine einzige Ausdrucksform in einer Weltssprache hervorgerufen? Ist Verstehen das wichtigste Anliegen dieser menschlichen Ausdrucksform, warum wird es durch die Vielheit der Sprachen so erschwert? Was die Bibel im Mythos vom Turmbau zu Babel erzählt, daß die Verwirrung und Zerstreuung der Menschen geschah, damit „die Bäume nicht in den Himmel wachsen“, ist uns wissenschaftliches Problem. Sollte in der Tat wie aus Individuen Völker mit Eigenheiten wurden, so auch die Sprache als jeweilige individuelle Ausdrucksform einer Nation entstanden sein, damit die Entwicklung der Geistesgeschichte nicht zu schnell voran schreite, sollten Nationen und deren Gegensätze im politischen Kampf (schlimmstenfalls im Kriege) „retardierende Momente der Weltgeschichte sein“, damit die Kultur nicht zu schnell „ans Ende“ gelangte und dann der Bestand der Welt „sinnlos“ wäre? Solche Erwägungen liegen in der Linie jener „Bausage“ in Genesis 11. Die Einheit der Menschen ist Gott gefährlich, sie sind ein Volk und

haben dieselbe Sprache, sie sind so stark, daß ihnen nichts un-erreichbar sein wird, was sie sich vornehmen. Durch „Verwirrung“ in Form von verschiedenen Sprachen, die immer nur Teilen der Menschheit verständlich sind, zerstört Gott die gefährliche Einheit der Menschen. Vielleicht hat der Verfasser damit zugleich eine Antwort gefunden für das Rätsel, wie die von einem Paare abstammende Menschheit so vielsprachig werden konnte. Und im Blick auf gewaltige Tempelbauten in Babel, die in den Himmel zu ragen und die Ruhe, Sicherheit und Macht Gottes zu bedrohen schienen, löst er die Frage so, daß Gott damit den Drang der Menschen eindämmte. So erzählt diese Sage in naiver Weise von „retardierenden Momenten“. Auch im Gewand des Mythos steckt Wahrheit, die naive Lösung eines beobachteten und rätselhaften Tatbestandes¹⁾. Die empirische Forschung — wenn man von Spielereien moderner Engländer, die die Ursprache im Paradies rekonstruiert haben wollen, absieht — vermag noch heute nichts anderes zu sagen als Wilh. von Humboldt in seiner lezenswerten, klassischen Untersuchung „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ ausgeführt hat²⁾. Die Sprachen gehen auf eine geistige Kraft und Anlage des Menschen zurück, welche einfach als vorhanden hingenommen werden muß, ohne daß man sie erklären könnte. (Siehe S. 18, 26 bei v. Humboldt).

„Das Dasein der Sprachen beweist aber, daß es auch geistige Schöpfungen gibt, welche ganz und gar nicht von einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbsttätigkeit aller hervorberehen können. In den Sprachen also sind, da dieselben immer eine nationale Form haben, die Nationen, als solche eigentlich und unmittelbar schöpferisch.“ — „Da die Sprachen unzertrennlich mit der innersten Natur des Menschen verwachsen sind und weit mehr selbsttätig aus ihr hervorberehen, als willkürlich von ihr erzeugt werden, so könnte man die intellektuelle Eigentümlichkeit der Völker ebensowohl ihre Wirkung nennen. Die Wahrheit ist, daß beide zugleich und in gegenseitiger Übereinstimmung aus unerreichbarer Tiefe des Gemüts hervorgehen . . . Wenn wir von ursprünglichen Sprachen reden, so sind sie dies nur

1) Daß die Erzählung, welche ursprünglich (Vs. 7) polytheistisch eingestellt war, überarbeitet worden ist, interessiert uns hier nicht. Es handelt sich für uns um das vom Erzähler empfundene Problem der Nationalitäten und der Vielsprachigkeit.

2) In der Ausgabe der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, welche Albert Leitzmann besorgte, Bd. VII 1. Hälfte 1907 (S. 1—344). Für uns kommt besonders der Abschnitt S. 15—65 in Betracht. Stellen aus ihm werden einfach mit Autornamen und Seitenzahl angeführt.

für unsere Unkenntnis ihrer früheren Bestandteile. Eine zusammenhängende Kette von Sprachen hat sich Jahrtausende lang fortgewälzt, ehe sie an den Punkt gekommen ist, den unsere dürftige Kunde als den ältesten bezeichnet. Nicht bloß aber die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die sekundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandteile zu zerlegen verstehen, sind uns, gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung, unerklärbar. Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das organische und lebendige entzieht sich unsrer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt; und ebenso ist es bei dem Momente des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden. In den Sprachen liefert uns eine Entstehungs-Epoche, aus ganz zugänglichen Zeiten der Geschichte, ein auffallendes Beispiel.“ (v. Humboldt S. 38 f.).

Wie weit nun diese „innere Kraft“ psychologisch auf Grund eingehender Experimente, die man an Kindern und erwachsenen Versuchspersonen unternommen hat, „erklärbar“ ist, mag hier auf sich beruhen¹⁾. Das „Wunder“ des Ursprungs wird damit nicht gelöst, sondern dieser „Urkraft“ nur eine plausibel scheinende Deutung gegeben, welche aber nicht zu sagen vermag, warum sich aus „fallenden Naturlauten“ diese Fülle von Sprachformen entwickelt hat. Hier stößt man auf eine unerklärliche geistige Tätigkeit von Menschengruppen, welche als „Nationen“ ihre eigene Individualität haben und aus eigener Geistesart ihre ihnen angemessene Sprache entwickeln. Natürlich ist dabei die Ableitung von einem Urpaar von Menschen nicht denkbar. Auch hier sind folgende Sätze v. Humboldts wieder sehr treffend:

„Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken. Wie sie in Wahrheit miteinander in einer und eben derselben, unserem Begreifen unzugänglichen Quelle zusammenkommen, bleibt uns unerklärlich verborgen. Ohne aber über die Priorität der einen oder anderen entscheiden zu wollen, müssen wir als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit die geistige Kraft der Nationen ansehen, weil sie allein lebendig, selbständig vor uns steht, die Sprache dagegen nur an ihr haftet

¹⁾ Interessante Mitteilungen darüber bei Karl Bühler: Über das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie aus. (Bericht über den III. Kongreß für experimentelle Psychologie, Leipzig 1909, S. 94 ff.).

(S. 42) . . . Für die praktische Anwendung besonders wichtig ist es nur, bei keinem niedrigeren Erklärungsprinzip der Sprachen stehen zu bleiben, sondern bis zu diesem höchsten und letzten hinaufzusteigen und als den festen Punkt der ganzen geistigen Gestaltung den Satz anzusehen, daß der Bau der Sprachen im Menschengeschlechte darum und insofern verschieden ist, weil und als es die Geistes Eigentümlichkeit der Nationen selbst ist (S. 43).“

So sehr also die Wissenschaft nach einem letzten Urgrund sucht, hier muß sie sich mit einer „Fülle des Reichtums“ bescheiden, allerdings nicht ohne die wichtige Erkenntnis, daß Sprache und Geist in engem Wechselverhältnis stehen. Ist die Sprache Gewand des Geistes, so zeigt die Verschiedenheit der äußerlichen Erscheinung auch eine solche der „Geister“, welche den Nationen eigen sind. Diese Fülle von Individualitäten läßt wissenschaftlich und empirisch keinerlei Ableitung aus einem „Urgeist“ eines ersten Menschenpaares zu, wie ja denn auch die Bibel naiverweise schon von anderen Menschengruppen und Völkern spricht, die dem Kain keine Ruhestätte bieten sollen. Schon Kain und Abel, Kinder eines Paares, die Gottes Odem in sich tragen, sind so verschieden, daß hier ein „Geist“ gar nicht wirksam sein kann. Wie der „Allgeist“ aus der Geschichte in die Spekulation, so führt die Ursprache aus der empirischen Wissenschaft in den Mythos. Einen Geist und eine Sprache mag es im Paradiese gegeben haben, seit die Menschheit aus ihm vertrieben ist, gibt es Nationen und Sprachen. Damit erwächst nun für uns das Problem der Übersetzung. Das Alte Testament mit seiner hebräischen, das Neue mit seiner griechischen Sprache sind uns zunächst, wenn wir jene nicht beherrschen, völlig verschlossen. Der Geist darin ist uns nicht fremd, aber das Gewand ein Rätsel. Ehe es uns nicht deutbar ist, haben wir auch den Geist nicht. Selbstverständlich ist für uns die Erlernung dieser Sprachen, welche keine noch so gute Übersetzung überflüssig macht.

„Man weiß nie zu viele Sprachen. Und soviel oder wenig man gewußt habe, darf man die Übung nie völlig einschlafen lassen. Gute Übersetzungen in Ehren — aber den originellen Ausdruck kann keine ersetzen, und die Ursprache ist in Wort und Wendung schon selber ein historisches Zeugnis höchsten Ranges“ (Burckhardt, Weltgesch. Betr. S. 18).

Wilhelm von Humboldt weist einmal darauf hin, daß die im Menschen liegende Kraft der Sprachbildung verschieden entwickelt werden könne. Verpflanze man ein einjähriges Kind aus Deutschland nach Frankreich oder Italien, nun so lerne es eben statt Deutsch Französisch oder Italienisch. Bewiesen wäre damit zugleich, „daß die Sprache bloß ein Wiedergeben des Gehörten ist

und, ohne Rücksicht auf Einheit oder Verschiedenheit des Wesens, allein vom geselligen Umgang abhängt" (v. Humboldt S. 58 f.). Indessen wäre dieser Schluß voreilig; denn man hat nicht bemerkt, „mit welcher Schwierigkeit die Stammanlage hat überwunden werden müssen, und wie sie doch vielleicht in den feinsten Nüancen unbesiegt zurückgeblieben ist" (ebenda S. 59). In der Tat — es kann jemand „perfekt englisch" sprechen, er ist deshalb noch kein Engländer, seine Rasse wird ihn verraten. Es kann jemand den Bau einer „fremden" Sprache — wie wir sie von vornherein nennen, gut verstehen und bis in alle Verästelungen der Begriffsbildung eindringen, den darin waltenden „Geist" wird er nie voll erfassen. Es ist nicht gesagt, daß jemand, der die Sprache einer Nation erlernt, ihren Geist „versteht". Es gibt da eine „andere Mentalität", welche man nicht „mitmachen" kann, auch wenn man mit der Sprache die Art des Humors, des Wizes, der Betrachtung der Gegenstände und dergleichen verstanden hat. Wenn schon von der gemeinsamen Muttersprache gilt, daß sie „im Individuum ihre letzte Bestimmtheit erhält"¹⁾, so gilt das in erhöhtem Maße von fremden Sprachen.

„In die Bildung und in den Gebrauch der Sprache geht aber notwendig die ganze Art der subjektiven Wahrnehmung der Gegenstände über. Denn das Wort entsteht eben aus dieser Wahrnehmung, ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes. Da aller objektiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjektivität beigemischt ist, so kann man, schon unabhängig von der Sprache, jede menschliche Individualität als einen eigenen Standpunkt der Weltansicht betrachten. Sie wird aber noch viel mehr dazu durch die Sprache, da das Wort sich der Seele gegenüber auch wieder . . . mit einem Zusatz von Selbstbedeutung zum Objekt macht und eine neue Eigentümlichkeit hinzubringt . . . und da auch auf die Sprache in derselben Nation eine gleichartige Subjektivität einwirkt, so liegt in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht" (v. Humboldt, S. 59 f.).

Diese Erörterungen sind für unsere Arbeit am N. T. keineswegs belanglos, weil sie uns deren Schwierigkeit offenbaren. War es beim geschichtlichen Verstehen hinderlich, daß wir Jesu Person nur indirekt mit den Augen der Apostel sehen konnten, so liegt eine gleiche Situation hinsichtlich der Sprache vor. Die urchristliche

¹⁾ „Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nichtverstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen" (v. Humboldt, S. 64 f.).

Verkündigung erfolgte in einem Aramäisch, dessen Form uns nahezu unbekannt ist. Jesu Gedanken haben das ihm adäquate sprachliche Gewand nicht mehr, sie sind in das fremde griechische übergegangen. Daß damit viel Echtes verloren ging, weiß jeder, der sich mit Übersetzungen abgemüht hat. In unserem Falle gilt die Meinung v. Humboldts von der eigentümlichen Weltansicht jeder Sprache umso mehr, als das Aramäische und Griechische ganz verschiedenen Sprachfamilien angehören, die Denkweise der Semiten und Indogermanen aber so verschieden ist, daß die Gleichsetzung zweier Wörter in den beiden Sprachen noch lange nicht besagt, daß sie sich nach Vorstellungsgehalt und Begriffsinhalt decken. An einem Wort, das in dieser Hinsicht bereits gründlich untersucht worden ist, wollen wir uns diesen Tatbestand klar machen.

In dem Gespräch zwischen Jesus und Pilatus beim vierten Evangelisten ist der packendste Moment festgehalten im Kap. 18 Vers 37 f. Jesus ist König, er ist gekommen für die Wahrheit Zeugnis abzugeben, und jeder, der selbst aus der Wahrheit ist, hört seine Stimme. Darauf antwortet Pilatus: Was ist Wahrheit? In seiner Rektoratsrede unter gleichem Titel hat H. v. Soden¹⁾ nachgewiesen, daß die Spengler'sche Deutung dieses Vorgangs, die Gegenüberstellung des Wahrheits- und Wirklichkeitsmenschen, des Gläubigen und realen Politikers, nicht zutrifft. Auch sollte man des Römers Frage nicht als Ausdruck der Skepsis, sondern eher der Neugier fassen, da er wissen möchte, was denn das für eine seltsame „Wahrheit“ sei, für die dieser angebliche Messias Zeugnis ablegt. Jene andere Deutung ist eine völlige Modernisierung, so könnten ein moderner Christ und ein Freidenker sich befragen, aber nicht zwei antike Menschen. Wahrheit ist in diesem Falle die Erkenntnis, daß Jesus selbst „die Wahrheit“ ist, wie sich der Evangelist sonst ausdrückt. Wenn Pilatus noch so fragen kann, ist er eben „nicht aus der Wahrheit“, hat er Jesu Stimme nicht gehört. Nicht zwei Menschentypen, sagt v. Soden, sind hier gegenübergestellt — denn Johannes gestaltet Reflexionen über Jesus, die er Schattenbildern in den Mund legt, keine Charaktere — sondern zwei Wahrheitsbegriffe (S. 10). Sie will nun v. Soden begrifflich scharf herausstellen²⁾. Es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten zu behandeln, uns gehen hier die Ergebnisse an, soweit sie von Hum-

¹⁾ H. v. Soden: Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit. (Marburger Akademische Reden Nr. 46). Marburg 1927.

²⁾ Rud. Bultmann: Untersuchungen zum Johannesevangelium ZNW, 1928, S. 113—163 hat eine Vorstudie zum joh. Wahrheitsbegriff geliefert, die zu gleichem Resultat kommt für das Verhältnis von A. T. und Hellenismus der vorchristlichen Zeit.

boldts These von der verschiedenen Weltansicht in den Sprachen bestätigen. Zwar ist ἀλήθεια Übersetzung des hebräischen emeth = Wahrheit, aber eine genaue Untersuchung, die bis auf die Formbildung dieser Vokabeln zurückgeht, ergibt, daß sich beide Worte ihrem Gehalt nach keineswegs decken. Das hebräische Wort enthält die Bedeutung des Stützens, Festseins und Feststehens (je nach der Verbalform des hebräischen aman), das Substantiv emeth wird in LXX nicht nur mit ἀλήθεια, sondern auch mit πίστις oder δικαιοσύνη wiedergegeben. Aber das passiert ja bei anderen hebräischen Wörtern sehr oft, daß die Übersetzer sie mit den verschiedensten griechischen Ausdrücken wiedergeben, sei es des Sachzusammenhangs wegen, sei es, daß die betreffenden Autoren ein festes Lieblingswort haben, welches von ihnen schematisch verwendet wird. Wir wollen also auch diese Nebenerscheinung außer acht lassen und uns auf die Grundbedeutung einstellen. Da ergibt sich nun rein formal schon, daß ἀλήθεια eine Privativbildung mit α privativum (deutschem „un“ entsprechend) ist, wie sie im Semitischen fehlt. Für das Verhältnis von Form und Denken ist diese Tatsache sehr wichtig. Ἀλήθεια bedeutet dementsprechend das, was nicht verborgen ist. Was hat die „Festigkeit“ einer Sache mit ihrer „Aufgedecktheit“ zu tun? so wird man fragen. Das sind doch — auf einen Sachverhalt bezogen — ganz verschiedene Blickpunkte oder Einstellungen, unter denen er betrachtet wird! In der Tat, das Hebräische charakterisiert „das, was Wahrheit ist“ ganz anders als das Griechische. Während es hier den „wahren Sachverhalt“, das den Tatsachen Entsprechende bezeichnet, versteht die Bibel darunter „das der Erwartung Entsprechende“. Oder, wie v. Soden fein umschreibt, das Gegenteil von ἀλήθεια ist Täuschung, das Gegenteil von emeth Enttäuschung. Aber der Hauptunterschied liegt doch in der Erkenntnisart. Der Grieche weiß, daß alles Seiende zunächst Spiegelbild des Bewußtseins ist, der Hebräer hat noch einen naiven Realismus. Dem Griechen, der denkend erkennen will, ist „das vernünftige Denken der Maßstab des Seins, das entscheidende Mittel der Seinserkenntnis“ (v. Soden, S. 16), für den Hebräer ist „das Sein die von Gott geschaffene Wirklichkeit“ (S. 19). Der Grieche entdeckt durch Erkennen in der Naturwelt Wahrheit, der Hebräer findet in der Geschichte durch Bestätigung seiner Erwartung die Wahrheit. So ergibt sich, daß hinter beiden Begriffen, deren Gleichsetzung wohl berechtigt ist¹⁾, eine „grundsätzlich verschiedene Weise des Weltverstehens und Weltverhaltens beim orientalischen und beim griechischen Menschen nicht zu verkennen ist“. v. Hum-

¹⁾ Einzelheiten bei v. Soden, S. 13 ff., bes. S. 18 f.

boldt hat also recht, wie dieses schöne Beispiel, das für viele stehen mag, lehrt. Meinen beide Wörter „das geficherte und vollendete Sein“, so ist doch der Zugang zu ihm verschieden¹⁾. In dessen darf dieser Gegensatz nicht im N. T. schematisch durchgeführt werden. Paulus steht auf der Grenze; er glaubt, hofft alttestamentlich, er denkt als Theologe (vgl. Römer 1, 18 ff., 1. Kor. 13) griechisch. So findet in ihm eine Verschmelzung derart statt, daß Israel von den alten Propheten über Jesus bis zu Paulus (und Johannes) den Glauben an die Offenbarung als geschichtliches Geschehen, Hellas die denkerische Form für die „Theologie“ liefert. Mit Israel glaubt man, mit Hellas denkt man. Aus beidem — daß Paulus griechisch denkt und schreibt, ist charakteristisch; denn mit der Sprache geht auch das Denken auf ihn über, selbst wenn er in den „griechischen Geist“ nicht voll eindringt — als der wertvollsten Erbschaft der Antike resultiert der Sieg des Christentums im Abendland. Dieser Sieg ist vom Evangelium in griechischer Sprache erfochten. Daß damit schon viel griechisches Denken in die Tradition (bis in die literarische Formung und den Begriffsschatz) eingedrungen ist, muß stets beachtet werden. Das N. T. ist „original griechisch“, insofern als es von vornherein in dieser Sprache geschrieben wurde, sein Mutterboden ist aramäisch, auch wenn es in seiner literarischen Gestalt mit der Septuaginta in einer Linie steht und nicht mit dem hebräischen Urtext des A. T. Welche Aufgabe daraus für das Verstehen entspringt, ist ja klar. Man muß sehen, ob jeweilig ein Begriff „semitisch oder griechisch“ gedacht ist, oder ob beides ineinanderfließt. Für eine exakte Begriffsinterpretation, welche Grundlage alles Verstehens vom Inhalt ist, muß hier das Meiste noch getan werden, obwohl die jahrhundertelange Tradition uns eine gut durchgebildete Übersetzungstechnik beschert hat. Soweit also nicht im jetzigen „Urtext“ durch Mißverständnis des Aramäischen falsch übersetzt ist (besonders J. Wellhausen hat ja darauf geachtet), können wir die Texte zunächst „wörtlich“ übersetzen²⁾. Aber diese Wörtlichkeit geht häufig auf Kosten des

¹⁾ v. Soden, S. 19: für den Griechen ist die Wahrheit grundlegend Sache des Verstehens, für die Bibel Sache des Bestehens.

²⁾ Es passieren also nicht solche Schnitzer, wie sie Ossip Kalenter in der Literarischen Welt, Jahrg. 1929, Nr. 32, S. 4 von Übersetzern moderner Autoren vor Augen führt, wo ein Satz aus Flauberts „Versuchung des Heiligen Antonius“, der lautet: En face le soleil s'abaisse (vor uns geht die Sonne unter) mit „nach vorn senkt sich der Boden“ wiedergegeben wird (Verwechslung von sol und soleil). Ein Satz aus Mérimée: „Bref, à cette époque, j'étais encore bien de mon pays“ lautet deutsch: „Kurz, zu jener Zeit stand mein Vaterland noch gut bei mir angeschrieben.“ Da aber für den Kenner être de son pays

Sinnes in der neuen Sprache. Man kann, den Text vor Augen, so genau übersetzen, daß der sprachkundige Leser sich den Urtext rekonstruieren kann, aber der Nicht-Kundige wird auf diese Weise nicht hinter den „Sinn“ kommen, dem einem Kundigen oft erst die Rückübersetzung erschließt. Ist die Sprache weiter Gewand des Denkens, so muß der Übersetzer sich überlegen, ob er die Form oder den Gedanken vornehmlich im Auge hat. Ist ihm letzterer wichtiger, so muß er erstere (einen Hexameter, einen Reim) preisgeben. Daß beides gleich gelinge, ist eine seltene Kunst.

Es wird bei der Übersetzung zu beachten sein, daß die Sprachfarbe und der Darstellungsgehalt mit getroffen werden und geschehe es durch freiere Wiedergabe. Einige Beispiele mögen das erläutern: 1. Kor. 6, 11 nach einer Aufzählung von Lastern fügt Paulus hinzu καὶ ταῦτά τινες ἦτε. Luther übersetzt: „Und solches seid ihr etliche gewesen,“ dabei das τινες mit 2. Person Pluralis wörtlich nachahmend und das im Griechischen beliebte Neutrum beibehaltend, welches hier auf den Lasterkatalog zurückverweist. Verständlich ist die Übersetzung schon, doch kann sie im Deutschen stärker und unserem Sprachgefühl entsprechender wiedergegeben werden, wenn man sagt: Und solches Gesichter waret ihr zum Teil. Dann tritt der Kontrast zu dem folgenden ἀλλὰ ἀπελούσασθε noch besser hervor.

Weiter 1. Kor. 15, 34: ἀγνοοῖαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν. Dies εἶναι mit einem Privativum ist im Deutschen schwer wiederzugeben. Luther (in der Septemberbibel) übersetzt: denn etliche wissen nichts von Gott. Nach zwei Seiten ist die Übersetzung sinngemäßer zu gestalten. Was soll im Zusammenhang dies farblose „etliche“, welches doch auf Gemeindeglieder geht, die Paulus bewußt nicht näher charakterisiert? (solches τινες und τις ist in 1. und 2. Kor.

dasselbe bedeutet wie im Deutschen die „Unschuld vom Lande“, muß es heißen: „Damals war ich noch ein rechter Tölpel.“ Wenn dann ein „namhafter deutscher Prosaisit“ bei Jules Laforgue von „epischen Glüchen“ spricht, muß das im Zusammenhang (und auch so) den Leser stutzig machen. Im Urtext steht équipe (Schiffsbesatzung), also „Schifferflüche“. Der „berühmte Prosaisit“, welcher nicht richtig lesen kann, übersetzt, als ob élique dastünde. Und solcher Beispiele gibt es noch mehr. Wie mag da ein Dostojewski, ein Hamsum erst „übersetzt“ worden sein! Diese Beispiele lehren, daß vor der Kunst des Übersetzens die Kunst des Lesens geübt sein will. Weil wir uns einbilden, es „im Schlaf“ zu können, lesen wir über die Texte hin, es fällt uns nichts mehr auf. Die Meinung, mit der Übersetzung „das, was dasteht“ getroffen zu haben, ist also in diesem Vorstadium der Interpretation sehr oft ein Irrtum. Es gehört zum rechten Verstehen, daß man nichts selbstverständlich findet, daß einem noch „etwas auffällt“, wenn man den fremden Text liest, ohne daß man deshalb gleich Mücken sehen muß.

häufiger). Was heißt „sie wissen nichts von Gott“? Jedenfalls werden sie als Christen behaupten, Wissende zu sein, aber Paulus will den Anspruch abweisen. Übersetzt man (nach Bouffet): „Gewisse Leute haben ja keine Ahnung von Gott“, so ist das *τινες* herausgehoben, das *γάρ* verstärkt, das *ἔχουσιν* erhalten, das betont stehende Privativum hat aber im deutschen Satz wieder eine Tonstelle, welche das Grollen des Unmuts beim diktierenden Apostel ordentlich nachzittern läßt¹⁾. Mit der Wiedergabe von *ἀγνοῖα* ist „unheimlich zutreffend“ (Barth) gesagt, was Paulus meint und dasselbe sagt unser Wort „Ahnung“. Wollte man es vulgär ausdrücken: Ihr habt ja keinen blassen Schimmer von Religion, gelehrter gesprochen: Ihr seid ja Ignoranten. Die Bouffetsche Übersetzung hält sich in der Linie der Kultsprache und ist doch ohne Kommentar sofort für jeden Hörer verständlich. Ist das nicht ein Beweis für ihre Güte, wenn diese „Verdeutschung und Vergewärtigung“ so gelingt, daß wir Paulus ohne Exegese verstehen, wie die Korinther ihn verstanden? Gut übersetzt ist halb exegetisiert, das gilt nicht immer, aber doch in genügend Fällen. Man muß nur bedenken, daß Paulus „keine Ahnung“ davon hatte, daß seine Briefe einmal in Goldschnitt zwischen brennenden Kerzen liegen und in Kultsprache vorgelesen werden würden. Die Verkündigung kann so weit nicht gehen, aber die Exegese, vielmehr die wissenschaftliche, der Erkenntnis dienende Übersetzung darf es. [Wie sich Luther nicht scheute, Wörter wie „Hure“, „Dreck“ usw. zu benutzen, so sollten wir entsprechende gegenwärtige da einsetzen, wo der Vorstellungsgehalt des griechischen Wortes damit getroffen wird.] Das Verstehen wird jedenfalls damit so erleichtert, daß die Klagen der modernen Menschen, sie verstünden das N. T. nicht, verstummen würden. Über die Frage, ob wir eine alte Worthülle pietätvoll konservieren oder mit einer neuen dem Volk Zugang zur Bibel schaffen sollen, brauchen wir nicht lange als Gelehrte zu streiten. Das Volk, welches in Massen die Übersetzungen von

1) „Die Schwierigkeit gerade der wichtigsten und feinsten Sprachuntersuchungen liegt sehr häufig darin, daß etwas aus dem Gesamteindruck der Sprachen Fließendes zwar durch das klarste und überzeugendste Gefühl wahrgenommen wird, dennoch aber die Versuche scheitern, es in genügender Vollständigkeit einzeln darzulegen, und in bestimmte Begriffe zu begrenzen. . . . Wieviel man in ihr (d. h. der Sprache) heften und verkörpern, vereinzeln und zergliedern möge, so bleibt immer etwas unerkannt in ihr übrig, und gerade dies der Bearbeitung Entschlüpfende ist dasjenige, worin sie Einheit und der Odem eines Lebendigen ist“ (von Humboldt, S. 48). Diese Worte gelten nicht nur für Sprachuntersuchungen, auch bei der Übersetzung muß man sehen, daß einem „der Odem des Lebendigen“ nicht ohne Not entschlüpfe.

Stage, Menge, Weizsäcker, Wiese u. a. kauft, hat entschieden — es geht seinen Weg abseits vom Streit der Stubengelehrten, eingedenk dessen, daß der geniale Übersetzer Luther den Leuten seiner Zeit „aufs Maul sah“. Sollten wir nicht Mut und Kraft haben, daselbe zu tun? Luther ist uns auf diesem Wege vorangegangen, indem er an wichtigen Stellen um des Sinnes willen „frei“ übersetzte, aber durch seine Übersetzung zeigte, daß er seinen Urtext verstanden hatte. Wir erinnern nur an die berühmte Stelle Römer 3, 28. „Wir erachten nämlich, daß ein Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde ohne Gesetzeswerke“ — so kann man zunächst wörtlich sagen. Ist der „Sinn“, den Paulus meint, schon damit getroffen? Es mag sein, daß die Antithese „durch Glaube — ohne Gesetzeswerke“ dem aufmerksamen Leser sagt, Glaube sei der einzige Weg. Sieht man sich den griechischen Text an mit seiner charakteristischen Wortstellung: δικαιοῦσθαι πιστεὶ ἀνθρώπου χωρὶς ἔργων νόμου, so merkt man beim Lesen schon, daß der Ton auf πιστεὶ liegt; das ergibt der Satz- und Klangrhythmus. Bei mündlicher Übersetzung kann ich den „Odem des Lebendigen“ gleichfalls durch Betonung nachbilden: daß ein Mensch (= alles, was Mensch heißt und ist) durch Glaube gerechtfertigt werde ohne (unter Absehen von) Gesetzeswerke(n). Im Sinnzusammenhang liegt es durchaus, „allein“ hinzuzusetzen. Wenn Luther dadurch in der Schrift den gesprochenen Wortton ersetzt, tut er recht. Ein Überblick über den Sachverhalt des Gesamttextes ergibt, daß Paulus es so und nicht anders gemeint habe. Darum hat er auch beim Sprechen und Diktieren den Satz so geformt, daß der Ton auf πιστεὶ liegt. Man sieht ihn ordentlich, während er das Wort heraus-schreit, eine entsprechende Handbewegung zur Verstärkung seiner Rede machen. Indem Luther „allein“ hinzusetzt, trifft er nicht nur den Sachverhalt, „das was gemeint ist mit dem, was gesagt ist“, sondern deutet auch auf den lebendigen Moment des Diktierens hin, der aus den erstarrten Schriftzügen nicht bloß durch Übersetzen, sondern durch Nachsprechen noch herauszufühlen ist. Wenn also „allein“ nicht „da steht“, falsch und frei übersetzt ist vom Standpunkt einer Mikrophilologie, so gehört es dahin, es steht „zwischen den Zeilen“, es liegt im Wortton. — Ähnlich Gal. 6, 2: Traget einander die Lasten καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. Wer da weiß, daß im Doppelgebot der Liebe „Gesetz und Propheten hängen“, also darin das Gesetz des Christus im Gegensatz zum Gesetz des Moses zusammengefaßt ist, wer bedenkt, daß Paulus Röm. 13, 9–10 (πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη) darauf anspielt, der darf — zumal das auch sonst beim klassischen Griechisch häufig nötig ist, übersetzen: und nur so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen. Alles Lieben ist

letzten Endes ein βασιλεύειν der βάρη ἀλλήλων. Christi Tod, seine Mahnung zur Nachfolge beweisen es. Es entspricht somit der Gesamtauffassung des Apostels, wenn man hier „frei“ übersetzt, ganz abgesehen davon, daß wir grammatisch berechtigt sind, Wörtchen wie „nur, fast“ (Umschreibungen mit „müssen“ und „können“ oder „lassen“) im Deutschen einzusetzen, wo Griechen und Römer sie auslassen. — Endlich noch ein lehrreiches Beispiel: Luc. 17, 20 f. Jesus wird gefragt, wann das Gottesreich komme (besser: die Gottesherrschaft); er antwortet: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως | οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὡδε ἢ· ἐκεῖ· ἰδοὺ γάρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Luther: „das Reich kommt nicht mit äußerlichen Gebärden, man wird auch nicht sagen: siehe hie oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Die Randglosse im Septembertestament: „Das ist Gotts reich stehet nicht ynn wercken die an steet speñß klennder zent person gepunden sind sondern ym glawben unnd liebe fren“, zeigt, wie Luther die beiden entscheidenden Wörter παρατήρησις und ἐντὸς versteht, nämlich paulinisch im Sinne der Glaubensgerechtigkeit und innerlich, nicht eschatologisch-kosmisch. Durch Wiedergabe von παρατήρησις mit „äußerlicher Gebärde“, von ἐντὸς mit „inwendig in“ hat Luther diese seine Auffassung schon zum Ausdruck gebracht. Es ergibt sich indessen, daß diese Übersetzung nicht Verstärkung und Verdeutlichung des Ursinnes, sondern Umdeutung zur Folge hat. Jesus ist hier paulinisch und zwar einseitig paulinisch verstanden, die eschatologische Vorstellung, welche im Mittelpunkt steht (πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), ist ganz verwischt worden. Was Jesus bei seiner Antwort meint, lehrt Vers 24: Dem Blich gleich, der unter dem Himmel herzuockt, ist das Kommen des Menschensohnes (anders: er kommt wie der Dieb in der Nacht, d. h. dann wenn keiner es erwartet, Luk. 12, 39 f. = Mt. 24, 43). Der Blich ist aber nicht berechenbar, er zuckt plötzlich auf und ist wieder fort. Daher heißt μετὰ παρατηρήσεως mit Beobachtung (so daß sich das Kommen der Gottesherrschaft aus bestimmten Anzeichen errechnen und als ein allmähliches beobachten ließe), ἐντὸς ὑμῶν aber nicht „inwendig in“, sondern „inmitten von euch“; denn es handelt sich ja um die Gottesherrschaft als ein sichtbar gedachtes Reich, wie Jesus es als Tischgemeinschaft mit den Frommen der Urzeit, als Gastmahl des Königs oder sonst bildlich beschreibt, doch mit räumlicher Vorstellung. Man darf also nicht in moderner Weise verinnerlichen wollen und dadurch die alte eschatologische Vorstellung abschwächen. Ist dem aber so, daß Jesus eine Antwort auf dieses πότε nicht geben kann, weil keine παρατήρησις möglich ist, so

darf man das ἐν τὸς ὁμῶν mit Bultmann¹⁾ so übersetzen: die Gottesherrschaft ist mit einem Schlage mitten unter euch. Ein „ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ“, „ἐν ἀτόμῳ“ steht nicht da — aber die Tatsache, daß Paulus dem Bild vom Blitz entsprechende Ausdrücke hat, wenn er vom Kommen der Parusie spricht (vgl. 1. Thess. 5, 2. 3!), lehrt, daß diese Parallelen die für unsere Stelle entsprechenden und diese Vorstellungen des Paulus heranzuziehen sind. Er ist ja, wie das Bild vom κλέπτης und von der Schwangeren in 1. Thess. 5 zeigen, als Schüler Jesu anzusprechen und behält auch die Vorstellung vom plötzlichen Kommen der Parusie bei (1. Kor. 15), wo er andere Bilder oder Ausdrücke wählt. Unsere Übersetzung entspringt somit einem Sachverständnis von dem, was Jesus und Paulus unter „Parusie“ sich vorstellten, und ist keine etwa andersartige Modernisierung. Jesus meint nicht: „die Frage, wann das Reich kommt, ist sinnlos; denn es ist schon unter euch“, sondern: sie ist nicht zu beantworten, weil es keine „Anzeichen“ und Zeitberechnung dafür gibt. Dies Beispiel lehrt, wie Übersetzung und Sinn des Satzganzen mit dem gesamten Vorstellungskomplex „Parusie“ zusammenhängen. Hier ist das Einzelne nur aus dem Ganzen zu verstehen²⁾. Vom Standpunkt einer korrekten Wiedergabe, möchte man einwenden, seien solche Übersetzungen ja halbe „Erklärungen“. In der Tat — das sollen sie auch, wenn sie den Zweck haben, ohne gelehrte Kommentare verstanden zu werden. Man muß berücksichtigen, daß diese alten Schriften erstarrte Rede sind, welche entgegen dem flüchtigen Schall der lebendigen Worte, die unwiederbringlich dahin sind, insofern einen Nachteil bedeuten, als sie Tonfall, Pathos, Mimik des Redners nicht wiedergeben, aber dafür den Vorteil bieten, daß sie als erstarrte jederzeit verfügbar und lesbar sind. Diese Eigenart der Reproduktion bringt aber mit sich, daß das Subjekt, will es das Erstarrte verstehen, es in der Reproduktion zugleich neu gestalten muß. Das gilt schon vom lebendigen Zwiegespräch, in welchem Menschen sich gegenseitig Vorstellungsinhalte übertragen und sich bemühen, den

¹⁾ Jesus, S. 39.

²⁾ Wenn man so will, hängt alles an der Übersetzung von παρατήρησις als „Beobachtung“ a) von Anzeichen, b) von Vorschriften. Die neutrale Übersetzung „Beobachtung“ läßt den Leser im Zweifel, was damit gemeint sei. Soll er also ohne Erklärung verstehen, um was es sich handelt, müssen wir „Beobachtung von Anzeichen“ übersetzen oder zumindest durch Zusatz zu ἐν τὸς (s. o.) andeuten, daß eine Beobachtung von Anzeichen gemeint ist. Gehört das etwa erst in die Interpretation? Luthers Beispiel lehrt, daß es schon Sache einer Übersetzung ist, deutlich zu machen, was gemeint ist. Wir dürfen ihm im Prinzip folgen, auch wenn wir anders als er verstehen und verdeutlichen.

anderen möglichst gut zu „verstehen“. Ein Nichtverstehen kann rein akustisch bedingt sein¹⁾, es hat aber häufiger darin seinen Grund, daß der andere sich „nicht deutlich ausdrückt“. In diesem Falle erklärt man, nicht verstanden zu haben (d. h. den Sinn einer Aussage, den Zusammenhang einer Rede nicht erfaßt zu haben) und sucht sich durch Rückfrage des Gemeinten, welches in dem Gesagten steckt, zu versichern. Natürlich ist dabei viel Gewohnheit und Übung. Habe ich jemandes Art zu reden oder Gedanken auszudrücken erfaßt, so verstehe ich ihn mit bestimmten Einschränkungen oder unter gewissen Voraussetzungen. Ich weiß z. B., daß er sprunghaft im Denken ist, daß er in abgerissenen Sätzen spricht, deren Ergänzung er dem Hörer überläßt, wenn dieser auf den „Sinn“ wert legt. Ich mache, wenn er ironisch redet, übertreibt oder aus Lust zu fabulieren nicht erzählt, „wie es gewesen ist, sondern wie es wahr ist“, Abstriche und „verstehe“ somit unter gewissen Kautelen, indem ich Gesagtes nicht „wörtlich“ nehme. Das Gewand der Sprache deckt sich also nicht mit dem „Geist“ des Redenden. Aber auch wo das der Fall ist, wird mir nicht etwas einfach „Objektives“ übergeben, das ich auffasse, es muß neu gestaltet werden. Das gilt von Sprache und Schrift in gleicher Weise. Nur durch solches Teilnehmen ist Verstehen ja überhaupt möglich²⁾. Wir wollen hier die schon im vorigen Teil behandelte Frage nach dem Subjekt-Objektverhältnis nicht erneut diskutieren; sofern die Geschichte in erstarrten Gedanken und Reden auf uns gekommen ist, die neu belebt werden müssen, gehen ja Verstehen von Sprache und Geschichte Hand in Hand.

1) „Die unzertrennliche Verbindung des Gedanken, der Stimmwerkzeuge und des Gehörs zur Sprache liegt unabänderlich in der ursprünglichen nicht weiter zu erklärenden Einrichtung der menschlichen Natur. . . . Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken. Die intellektuelle Tätigkeit durchaus geistig, durchaus innerlich und gewissermaßen spurlos vorübergehend, wird durch den Laut in der Rede äußerlich und wahrnehmbar für die Sinne. Sie und die Sprache sind daher eins und unzertrennlich voneinander. Sie ist aber auch in sich an die Notwendigkeit geknüpft, eine Verbindung mit dem Sprachlaut einzugehen; das Denken kann sonst nicht zur Deutlichkeit gelangen, die Vorstellung nicht zum Begriff werden.“ (von Humboldt, S. 53).

2) Mit dem Verstehen verhält es sich nicht anders. Es kann in der Seele nichts als durch eigene Tätigkeit vorhanden sein, und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nämlichen Sprachkraft. Die gemeinsame Rede ist nie mit dem Übergeben eines Stoffes vergleichbar. In dem Verstehenden wie im Sprechenden muß derselbe aus der eigenen inneren Kraft entwickelt werden; und was der Erstere empfängt, ist nur die harmonisch stimmende Anregung“ (von Humboldt, S. 56).

Statt dessen folge hier noch ein Satz W. v. Humboldts, der dieses Verhältnis für die lebendige Rede treffend charakterisiert:

„Keine Gattung der Vorstellungen kann als ein bloß empfangendes Beschauen eines schon vorhandenen Gegenstandes betrachtet werden. Die Tätigkeit der Sinne muß sich mit der inneren Handlung des Geistes synthetisch verbinden, und aus dieser Verbindung reißt sich die Vorstellung los, wird, der subjektiven Kraft gegenüber, zum Objekt und kehrt, als solches aufs neue wahrgenommen in jene zurück. Hierzu aber ist die Sprache unentbehrlich. Denn indem in ihr das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugnis desselben zum eigenen Ohre zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objektivität hinüberversetzt, ohne darum der Subjektivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache; und ohne diese, wo Sprache mitwirkt, auch stillschweigend immer vorgehende Versetzung in zum Subjekt zurückkehrende Objektivität ist die Bildung des Begriffs, mithin alles wahre Denken unmöglich. Ohne daher irgend auf die Mitteilung zwischen Menschen und Menschen zu sehen, ist das Sprechen eine notwendige Bedingung des Denkens des Einzelnen in abgeschlossener Einsamkeit. In der Erscheinung entwickelt sich jedoch die Sprache nur gesellschaftlich, und der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an anderen versuchend geprüft hat. Denn die Objektivität wird gesteigert, wenn das selbstgebildete Wort aus fremden Munde wiedertönt. Der Subjektivität aber wird nichts geraubt, da der Mensch sich immer eins mit dem Menschen fühlt; ja auch sie wird verstärkt, da die in Sprache verwandelte Vorstellung nicht mehr ausschließend einem Subjekt angehört“ (S. 55 f.).

Was Sprache und Schrift gemeinsam haben, ist ihre „transsubjektive“ Sphäre; sie stehen zwischen den Subjekten als Verständigungsmittel, sie sind — trotzdem erst im Individuum beide ihre letzte Bestimmung erhalten — doch nicht eine individuelle, sondern eine Kollektivschöpfung. Alle arbeiten an der Gestaltung der Form, alle an der Klärung der „Begriffe“, durch wechselseitiges Reden werden wir unserer Vorstellungsinhalte erst sicher, wenn sie nach Durchgang durch ein anderes Subjekt, welches uns verstand, zu uns zurückkehren. Und doch ist diese Sicherung in jedem Moment wieder in Frage gestellt, sie muß ständig durch Denken neu ergänzt werden¹⁾. Durch diesen Vorgang — der im

¹⁾ „Die Sprache ist gerade insofern objektiv einwirkend und selbständig, als sie subjektiv gewirkt und abhängig ist. Denn sie hat nirgends, auch in der Schrift nicht, eine bleibende Stätte, ihr gleichsam toter Teil muß immer im Denken aufs neue erzeugt werden, lebendig in Rede oder

Selbst = wie im Zwiegespräch statthab — werden wir uns bewußt, daß dem Strom unseres Denkens ein Strom von Worten und Vorstellungen korrespondiert¹⁾. — Jedoch besteht ein Unterschied zwischen Rede und Schrift, welchen Paulus bereits Gal. 4, 20 angedeutet hat. Weil er hinsichtlich des Verhaltens der Galater ratlos ist, wünscht er persönlich bei ihnen zu sein „καὶ ἀλλὰξαι τὴν φωνήν μου“. Diese Wendung heißt wohl nicht „einen anderen Ton anschlagen“ (es gibt dafür eine Stelle bisher bei Artemidor, auf einen Raben bezüglich, also nicht metaphorisch gebraucht, wie es hier der Fall sein müßte), sondern entweder: seinen Ton (durch Modulation) verändern, d. h. seinen Gefühlen besser Ausdruck verleihen als es durch tote Schrift möglich ist, oder: einen anderen Ton hören lassen als den hier angeschlagenen, d. h. mündlich zum Ausdruck bringen, was sich schriftlicher Wiedergabe entzieht. Wie nun auch zu deuten sein mag — Paulus hat die Nachteile schriftlicher Aussprache wohl erkannt. Ein Brief kann leicht falsch verstanden werden, geschrieben „klingt es ganz anders“ als gesprochen, wenn man dem anderen dabei ins Auge sieht. Galt das schon für das Verhältnis zwischen Schreiber und Gemeinde, so erst recht für den heutigen Erregeten und diese Briefe, deren Rückantwort ihm fehlt, deren Andeutungen ihm oft dunkel sind, weil er die Situation oder eine Anspielung nicht kennt. Das Wortverständnis bedeutet hier nicht, daß man den Sinn der Sache immer erfaßt habe. Man kann z. B. vermuten, daß Paulus etwas früher mündlich gesagt haben muß, da ihn die Leser sonst nicht verstünden, aber mit diesem richtigen logischen Schluß hat man den Inhalt dieser Mitteilung noch nicht, auch wenn man errät, von welcher Angelegenheit die Rede war. Solche Fälle sind nicht selten, wo die logische und kombinierende Gestaltungsgabe des Erregeten zu

Verständnis, und folglich ganz in das Subjekt übergehen; es liegt aber in dem Akt dieser Erzeugung, sie gerade ebenso zum Objekt zu machen: sie erfährt auf diesem Wege jedesmal die ganze Einwirkung des Individuum; aber diese Einwirkung ist schon in sich durch das, was sie wirkt und gewirkt hat, gebunden. Die wahre Lösung jenes Gegenjages liegt in der Einheit der menschlichen Natur“ (von Humboldt, S. 63).

1) Der schweigsame, philosophierende Schuster Wenzel Tiegel (in E. G. Kolbenheyners gleichnamiger Novelle, bei Reclam S. 38) denkt über diese Korrespondenz sehr skeptisch. „Schon im Drange nach dem Ausdrucke sah also Wenzel Tiegel das Urübel aller Offenbarung. Seine schönsten Hoffnungen gaukelten ihm vor, daß im Himmel weder gesungen noch geredet werde und gleichwohl alle Engel und seligen Geister einander verstünden; die Hölle aber sei von lauter Unglücklichen erfüllt, die fortwährend danach streben müßten, durch Rede und Schrift Verständigung zu suchen, obwohl sie tiefinnerlichst davon überzeugt wären, daß eine Verständigung auf diesem Wege unmöglich sei.“

einem Verstehen hinleiten müssen. Man denke nur an das Verhältnis der beiden erhaltenen Korintherbriefe zu dem verlorenen ersten, dem Zwischenbrief und der Zwischenreise. Will man Licht in diesen Wirrwarr bringen, so ist das nur durch logische Kombination einiger Andeutungen möglich. Diese rein persönlichen Dinge sind immer am schwierigsten zu verstehen, aber auch in den theologisch-sachlichen Partien fehlt es nicht an Stellen, wo das Verständnis durch allerlei Hilfsmittel erst ermöglicht wird. Wie hier die Kunst, sinnlich gegebene Zeichen zu denken, von der Übersetzung, der grammatischen Konstruktion, der Erfassung des Satzsinnes bis hin zum vollen Verstehen führt, das ist seit jeher in der Hermeneutik als „Kunst der Auslegung“ behandelt worden. Man hat seit Fr. Ast ein grammatisches, historisches und geistiges Verständnis unterschieden (Wach I, S. 55 f.) oder — nach Wolf — eine *interpretatio grammatica, historica und philosophica*. Die beiden ersten geben den Gedanken als solchen wieder, die letztere prüft ihn auf seine Richtigkeit. Schleiermacher hat dann das historische Verstehen als besonderes gestrichen und es mit dem philosophischen zusammen als psychologisches gefaßt. Da die neuen Begriffe des Christentums aus einer „eigentümlichen Gemüts-erregung“ hervorgingen, mußte nach seiner Ansicht die psychologische Deutung im Vordergrund stehen. Er hält es für etwas Bedeutendes, „wenn jemand die Fähigkeit hat, die Sukzession der Vorstellungen eines anderen als Tatsache seiner Individualität zu verstehen“ (Wach I, S. 144). Darum ist für die Deutung eines Werkes das Leben seines Schöpfers von Wichtigkeit, er steht als Persönlichkeit, als Mensch, dessen Inneres psychologisch zu ergründen ist, im Vordergrund. Man soll nicht bloß — wie Wolf sagt — „die Gedanken eines anderen ebenso fassen, wie er sie gefaßt haben will“ und „in die Denkungsart des anderen eindringen“ (Wach I, S. 68), sondern diese Gedanken „als Tatsache seiner Individualität“ verstehen. Darin kann die *interpretatio philosophica* (= Prüfung der Richtigkeit) mit enthalten sein, insofern die „subjektive Bedingtheit“ dieser Gedanken (als aus der Individualität zu verstehende) zu Tage tritt. Schleiermacher faßt zusammen, was Wolf noch trennt, wenn er sagt, man müsse zwischen einem Verstehen, das auf Voraussetzungen besonderer Art ruht (Hermeneutik als Kunst) und einem Verstehen auf Grund von Lebenserfahrungen scheiden. Beides ist in der Tat nicht scharf zu trennen. Aber dann kann das Verstehen auch nicht bloß ein reproduzierendes sein, sondern es ist zugleich ein kritisches, das ein Ja oder Nein verlangt. Reproduktion mit innerer Neutralität ist nicht gut möglich. Und das ist die entscheidende Frage, ob beides zueinander gehöre oder

nicht. Ed. Spranger faßt das Verstehen als kunstmäßig reproduzierendes — es ist klar, daß wir damit beim N.T. nicht auskommen. Aber wir wollen diese Geschichte der Theorie des Verstehens hier nicht entfalten, die immer wieder dasselbe Bild ergibt, wie sich aus einem oder zwei Grundvoraussetzungen durch die Praxis ein paar Duzend „Kunstregeln“ entwickeln, die es „anzuwenden“ gilt. Von diesem Verstehen als „Methode“ ist hier nicht die Rede, sondern von der Möglichkeit, aus einem Satz in lebendigem Fortschreiten vom „Hauch des Lautes“ oder dem richtigen „Text“ bis hin zu seinem Sinn zu gelangen. Dieser Prozeß ist durch ein Paket von Vorschriften und Regeln nicht zu beschreiben, die Tatsache, daß jede Hermeneutik in der Praxis zur Kasuistik wird und aus einer Grundauffassung „Regeln“ entwickelt, lehrt das zur Genüge. Wir wollen ja nicht Sklaven von „Gesetzen“ und Methoden werden, mit deren handwerksmäßiger Übung wir etwas zu verstehen glaubten, sondern wissen, daß es in der Geschichte und in der Sprache diese „Gesetze“ nicht gibt, wo alles beim Individuum „seine letzte Bestimmtheit“ erhält. Natürlich gebrauchen wir diese Regeln und Methoden auch, aber nicht mit jenem „naiven Realismus“, welcher sich an die „starren Seinsbegriffe“ und die „naive Abbildtheorie“ hält, sondern mit der Einsicht im Bunde, „daß die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole“ erscheinen¹⁾. Damit wird so wenig wie bei unserer erkenntnistheoretischen Behandlung der Geschichte einem unbiblischen, modernen Skeptizismus das Wort geredet, sondern wie dort so hier sich zeigen, daß schon Paulus, der als Theologe griechisch dachte, von der naiven Seinsauffassung, soweit sie auf die Sprache Anwendung findet, frei war. Und dasselbe gilt von Jesus, soweit er mit Worten und Bildern jenes „ganz Andere“, das er „Gottes-herrschaft“ nannte, auszudrücken versuchte. Er hat dieses ganz Andere nie „identifiziert“, nie begrifflich erfaßt, sondern es bildlich geschildert und verglichen, also im Gleichnis, nicht im Begriff, hat er geredet von diesen Dingen. Er war nicht von einer Wortmagie befangen, die sich mit dem „Wort“ zauberhaft auch des Gegenstandes zu bemächtigen glaubt. Die religiöse Vorstellung Jesu wie der Apostel weiß da von einer deutlichen Grenze. In dem Augenblick, wo das Bewußtsein des Menschen — und in ihm ruhen ja alle Möglichkeiten von Wort und Vorstellung, Anschauung und

¹⁾ Vgl. dazu: Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. (Berlin 1923), S. 1—51. Wichtig ist auch die Geschichte des Sprachproblems in der Philosophie (S. 55—121).

Begriff — sich verschiebt und ein „außer dem Leibe sein“ eintritt, kann nur konstatiert werden: ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (2. Kor. 12, 4). Hier ist es mit menschlicher Sprache zu Ende, deren Möglichkeit, durch „Zeichen“ eine Wirklichkeit auszudrücken nur innerhalb des normalen „Bewußtseins“ liegt¹⁾. Sofern „Offenbarung“ in diese Sphäre eingeht, wird sie „Wort“, sofern μυστήριον ausdrückbar ist in menschlichen Worten, bleibt es „Bild“, aber es gibt jene seltenen Fälle von „ἐκστασις“, wo Anschauung (oder besser gesagt: Schau) nicht „übersehbar“ ist in menschliche Worte. Weil Paulus dies wußte, konnte er vom „Stückwerk unserer Erkenntnis“ reden. Neben der Übersetzung aus einer Menschensprache in eine andere stehen noch andere Formen der „Übertragung“, nämlich des Gefühls in Ausdrücke, des Erkennens in „Begriffe“; wir bleiben damit in der Sphäre der Immanenz, und die Religion, obwohl sie „Offenbarung“ ist, hat als in Sprache gekleidete teil an allen Schwierigkeiten der „Erkenntnis“, die in der Spannung zwischen Eindruck und Ausdruck besteht²⁾. Die Theologie als in „Begriffen“ redende und denkende Wissenschaft hat erst recht an diesen Schwierigkeiten teil. Das „Wunder der Sprache“, welches vor aller Kultur steht — wir sehen jetzt von den Sprachen in ihrer Vielheit ab — besteht ja nun darin, daß „willkürliche“, mittelbare sinnliche Lautzeichen eine geistige „Bedeutung“ erlangen³⁾, die es uns einmal ermöglicht,

1) „Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs, — zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden“ (Cassirer, S. 12).

2) Auch das religiöse Bewußtsein bildet — so sehr es von der „Realität“, von der Wahrheit seines Gegenstandes überzeugt ist — diese Realität nur auf der untersten Stufe, nur auf der Stufe eines rein mythologischen Denkens, in eine einfache, dingliche Existenz um. Auf allen höheren Stufen der Betrachtung dagegen ist es sich mehr oder minder deutlich bewußt, daß es sich in einer durchaus eigenartigen, ihm allein zugehörigen Weise auf ihn bezieht. Es ist eine Art des Sich-Verhaltens, es ist die Richtung, die sich der Geist auf ein gedachtes Objektive gibt, in welcher hier die letzte Gewähr eben dieser Objektivität selbst enthalten ist“ (Cassirer, S. 11).

3) Die Kraft und Leistung der „willkürlichen Zeichen, die sich das Bewußtsein in der Sprache, in der Kunst, im Mythos erschafft“, ... „bliebe ein Rätsel, wenn sie nicht in einem ursprünglichen, im Wesen des Bewußtseins selbst gegründeten geistigen Verfahren ihre letzte Wurzel hätte. Daß ein sinnlich-Einzeln, wie es z. B. der physische Sprachlaut ist, zum Träger einer rein geistigen Bedeutung werden kann — dies wird zuletzt nur dadurch verständlich, daß die Grundfunktion des Bedeutens selbst

hinter dem sinnlichen Ausdruck etwas zu bezeichnen, so daß der Name oder Begriff in uns eine Vorstellung auslöst, andererseits diese Wörter und Begriffe auf die verschiedensten Gegenstände anzuwenden, so daß nicht nur eine einseitige Bestimmtheit, sondern durch Abstraktion, d. h. durch Heraushebung von überindividuellen Wesensmerkmalen, eine vielfältige Möglichkeit der Verwendung gegeben ist. Außerdem scheint diese Abstraktion, insoweit sie sich vom Gegenstand und Leben entfernt, — das ist ihr Nachteil — doch den Vorzug zu bieten, das ewig Fließende in feste Formen einzufangen, welche als intersubjektive, kollektiv geschaffene eine Verständigung möglich machen. Zwischen dem Voll-Verstehen, das mit „konventionellen“ Wörtern, an deren Schöpfung alle beteiligt sind“, nicht gelingt und dem Nichtverstehen, das bei jeder Neuformung von Wörtern zu jedem Eindruck eintreten würde, da diese Formen rein subjektiv bleiben, liegt also in der Mitte das Verstehen mit Hilfe einer „Umgangssprache“, deren allgemeiner Zugänglichkeit auf der einen Seite eine nicht volle Erfassung auf der anderen Seite entspricht. Die Analogie zum Zirkel im geschichtlichen Verstehen ist schlagend. Um voll zu verstehen, müßte das Subjekt ganz untergehen, so sahen wir oben (S. 110 f.), aber dieses ist nun der notwendige Träger des Verstehens. Ebenso hier: um etwas völlig adäquat auszudrücken, müßte man die üblichen Begriffe ausschalten und alles „neu“ sagen, aber damit löste sich die „Umgangssprache“ in ein Chaos von Geheimsprachen auf und damit wäre die „Kultur“ zu Ende. Daß diese gemeinsame Arbeit an der Formung der „Zeichen“ geschieht, daß diese Zeichen auf Übereinkunft hin einen „Inhalt“ haben, der leidlich konstant ist — auch wenn eine „Dokabel“ so und so viele „Bedeutungen“ hat, was ja erst aus dem Zusammenhang sich ergibt — darin beruht die Möglichkeit aller menschlichen Gemeinschaft. Selbst die Flaggenzeichen, die Winkersignale usw. wurden als „Zeichensprache“ verstanden, wenn Zeichen und Bedeutung sich deckten. Die Sprache ist damit nur ein Sonderfall unter den Zeichen (Mimik, Gesten gehören auch da hin), aber der bedeutsamste, weil damit der entscheidende Schritt zur „objektiven Wesenserkenntnis“ getan ist¹⁾. —

schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist, so daß sie in dieser Setzung nicht erst geschaffen, sondern nur fixiert, nur auf einen Einzelfall angewandt wird“ (Cassirer, S. 41).

¹⁾ „Denn wirklich bildet in der immanenten Entwicklung des Geistes der Gewinn des Zeichens stets einen ersten und notwendigen Schritt für die Gewinnung der objektiven Wesenserkenntnis. Das Zeichen bildet gleichsam für das Bewußtsein das erste Stadium und den ersten Beleg der Objektivität, weil durch dasselbe zuerst dem stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte Halt geboten, weil in ihm ein Bleibendes bestimmt und heraus-

Das Problem des „Namens“ ist schon von der Bibel erkannt, wenn sie „mit naivem Tiefsinn“ erzählt, daß Gott die Geschöpfe vor den Menschen brachte, „daß er sähe, wie er sie nennete; denn wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen“. Mit Recht sagt Droysen (S. 68): „Mit dem Namen war jedem Geschaffenen, Seienden ein Zeichen, ein geistiges Gegenbild geschaffen; sie waren nicht mehr bloß in der Welt äußerlicher Existenz, sie waren in die Vorstellung, in die Geistigkeit des mitten unter ihnen lebenden Menschenwesens versetzt . . . Der Name war gleichsam die dauernde und unterscheidende Wesenheit der rastlos wechselnden Erscheinungen.“ So stimmt es: „Die Benennung war der Anfang, der Dinge Herr zu werden.“ Auf diese Weise gelingt es dem Menschen, sich „die Erde untertan zu machen“. Aber etwas anderes ist es, ob diese Herrschaft zur vollen Erschließung der Wirklichkeit führt, ob wir die „Sache“ mit den „Wörtern“ voll erfassen. „Immer liegt die entscheidende Frage darin, ob wir die Funktion aus dem Gebilde oder das Gebilde aus der Funktion zu verstehen suchen, ob wir diese in jenem oder jenes in dieser „begründet“ sein lassen“ (Cassirer, S. 10). Diese Frage geht durch die Geschichte der Philosophie. Sie beginnt noch nicht auf der primitiven Stufe des Wort- und Namenzaubers, der auf der Voraussetzung beruht, „daß die Welt der Dinge und die der Namen eine einzige Wirklichkeit, weil ein einziger in sich ungeschiedener Wirkenszusammenhang ist“ (Cassirer S. 56), sondern da, wo der Mensch von außen nach innen schaut, „sobald er in noch so roher und unvollkommener Form sein eigenes Tun zu verstehen sucht“ (ebenda). Geht die Sprache von der Benennung zur Erkenntnis über, so ist der Schritt ins Allgemeine getan, der Zug zur Einheit macht sich bemerkbar. Der Mensch beginnt aus dem Chaos von Namen und Begriffen eine Ordnung zu schaffen durch Ermittlung ihrer Beziehungen; vom Wort, in dem der „Zauber“, das „Wesen“ steckt, geht er zur „Rede“ über. Vom Mythos zur Philosophie tut Heraklit

gehoben wird . . . Denn dem Zeichen kommt, im Gegensatz zu dem realen Wechsel der Einzelinhalte des Bewußtseins, eine bestimmte ideelle Bedeutung zu, die als solche beharrt. Es ist nicht gleich der gegebenen einfachen Empfindung ein punktuell Einzelnes und Einmaliges, sondern es steht als Repräsentant für eine Gesamtheit, einen Inbegriff möglicher Inhalte, deren jedem gegenüber es also ein erstes „Allgemeines“ darstellt. In der symbolischen Funktion des Bewußtseins, wie sie sich in der Sprache, in der Kunst, im Mythos betätigt, heben sich zuerst aus dem Strom des Bewußtseins bestimmte, gleichbleibende Grundgestalten teils begrifflicher, teils anschaulicher Natur heraus; an die Stelle des verfließenden Inhalts tritt die in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form“ (Cassirer, S. 21 f.).

den Schritt, wenn „eines Weisheit ist: den Sinn zu erkennen, der durch alles hindurchwirkt.“ Aus den Wörtern wird Rede, aus Vielheit Einheit, aus „magischem Kraftzusammenhang“ Sinnzusammenhang, doch so, daß alle Namen und Worte den Gegenstand nicht erschöpfen, sondern ihn nur von einer Seite betrachten. Es ist schon bei Heraklit — wie heute wieder — das einzelne Objekt in den stetigen Strom des Werdens gestellt. Darum ist die innere Vieldeutigkeit eines Wortes kein Mangel, sondern Zeichen von Ausdruckskraft. „Denn in ihr erweist sich eben, daß seine Grenzen, wie die des Seienden selbst, nicht starre, sondern fließende sind. Nur in dem beweglichen und vielgestaltigen Sprachwort, das gleichsam seine eigenen Grenzen immer wieder durchbricht, findet die Fülle des weltgestaltenden Logos ihr Gegenbild“ (Cassirer, S. 59). Wir wissen aus der Exegese und ihrer Geschichte, daß jedes Wort einen Bedeutungswandel durchmacht, den wir „begriffsgeschichtlich“ darstellen, und daß es auch je nach seiner Verwendung im Satzganzen verschiedenes „bedeutet“. Man kann daran das Fließende aller Sprachen sehen, daß durch ein Wort gleichsam immer neue Ströme eines Bedeutungswechsels hindurchfließen¹⁾. Wie aber ein Ton im Akkord als Durchgang verschieden klingt, je nachdem ob am Ende ein Dur- oder Molldreiklang entsteht, so ist auch das Wort verschieden „gefärbt“ nach dem Satzzusammenhang, in dem es steht, und es gilt, dies Lebendige herauszufühlen und — von den Bedeutungen des Lexikons, die starr rubriziert werden, sich emanzipierend — alle feinen Schwingungen mitzumachen. Dann ist das reproduktive Verstehen erst leidlich gelungen. Wir dürfen nicht mit einer heute beliebten Wendung sagen, daß dieser Verkehr mit dem Text ein „Zwiegespräch“ sei; denn dieses „Zwiegespräch“ ist nur der höfliche Ausdruck dafür, daß der Text sich gegen uns nicht wehren kann. Würde er selbst gelegentlich „das Wort ergreifen“ oder Stimme bekommen — er würde ob unserer Künste sicherlich öfter „weinen wie Rahel und sich nicht trösten lassen“. Eigentliches Zwiegespräch findet nur zwischen Personen statt, welche die Möglichkeiten haben, den Akt des Verstehens durch Fragen zu kontrollieren. Das ist hier nicht der Fall, also mag man mit Fricke allenfalls von einem „objektivierten“ Zwiegespräch reden als einer formalen Bestimmung, die aber nicht mit Luther als „Zwiegespräch zwischen dem richtenden Gott und dem Sünder“ dogmatisch verengt werden darf²⁾. Wohin solche systematische Be-

1) Vgl. das kinematographische Bild, dessen kleinste Bewegungen dem Auge verborgen sind und das fließende Licht ist, auch wo das Auge „Ruhe“ wahrnimmt.

2) Wissenschaftliches und pneumatistisches Verständnis der Bibel, S. 22.

trachtung führen kann, lehrte ja Luthers Übersetzung von Lk. 17, 21. Das „Gespräch“ ist in hohem Grade einseitig, und darum sind ja so viele Kunstmittel nötig, um zu verstehen. Wie dieser Vorgang des Verstehens vom gesprochenen Wort bis zur Ermittlung des „Sinnes“ verläuft, mag noch an einigen Beispielen zum Schluß erläutert werden.

1. Der in seinem Gemach auf- und abgehende Paulus diktiert seinem Schreiber die Worte, welche wir jetzt (Römer 5, 1) lesen: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. . . . Was Tertius gehört hat, als das Verbum erscholl, wissen wir nicht. Die wichtigsten Handschriften lesen ἔχωμεν, andere ἔχομεν. Ein Vokal bildet die Differenz, und doch ist er von entscheidender Bedeutung. Was hat Paulus gesagt, was hat Tertius verstanden? Wir wissen es nicht, wir kennen nur als „Fakta“ die beiden Lesarten. Welche ist richtig? Der Indikativ oder der Adhortativ? Hier kann nur der Zusammenhang entscheiden, er spricht für den Indikativ. Ihn muß Paulus gemeint haben, selbst wenn Tertius ω schrieb. Dann hat er sich verhört. Ähnliche Fälle, die aus dem Itazismus her-rühren, gibt es genug. Der „sinnliche Laut“ steht nicht fest, folglich ist die „schriftliche Lesart“ schwankend und damit der „Sinn“ des Textes unsicher.

2. 1. Kor. 2, 4. Der Apostel Paulus soll diktiert haben: καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. . . Die Tatsache, daß es sieben verschiedene Lesarten gibt (zur Stelle vgl. die Kommentare von L i e z m a n n und J. W e i ß), zeigt die Verlegenheit nachdenklicher Abschreiber, die zu Verbesserungen geschritten sind. Woran nahmen sie Anstoß? An einem Adjektiv πειθός, das es nicht gibt? Es ist für uns nicht nachweisbar, aber L i e z m a n n hält gleichwohl an der obigen Lesart fest und erklärt alle Varianten aus Mischung von ἐν πειθοῖ σοφίας und ἐν πειθοῖς λόγοις. Anders J. W e i ß, dem wir hier folgen möchten: Paulus hat ἐν πειθοῖ σοφίας diktiert — es korrespondiert dem ἐν ἀποδείξει — sei es nun, daß der Schreiber das σ bei beiden Wörtern hörte, sei es, daß beim Abschreiben Dittographie entstand; nachdem πειθοῖς gelesen wurde, mußte man λόγοις zwangsläufig einschalten. Ein Beispiel, wo ein Mißverständnis eine Korrektur hervorruft.

3. Ein ganz kurioser Fall liegt in 1. Kor. 4, 6 vor. „Das habe ich beispielsweise in Bezug auf mich und Apollos gesagt um euretwillen, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνός φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἐτέρου“. Der Sinn des Ganzen geht aus dem zweiten ἵνα hervor. Die grundsätzliche Behandlung der Apostel-frage und ihrer Stellung zur Gemeinde geschah am Beispiel des

Paulus und Apollos. Wie sie sich achten, sollen es ihre Anhänger auch tun. Was heißt aber im ersten *ἵνα* Satz das „τὸ μὴ ὑπὲρ α ἔγραπται“? Damit ihr an uns den Grundsatz lernt „nicht hinausgehen über das, was geschrieben steht“. Meint Paulus damit eine Formel, die die Gegner dem schriftgelehrten Apostel entgegenhielten? Oder spielt er an auf sein schriftgemäßes Verhalten gegen Apollos und seinen Wandel, um die Gegner zu Gleichem zu veranlassen? Wir können es nicht entscheiden. Der Artikel τὸ deutet auf ein Zitat hin. Originell ist hier Baljons These: Die Wörter τὸ μὴ ὑπὲρ α (α Abkürzung für εἰς) ἔγραπται seien Bemerkung eines Kopisten, die in den Text geraten seien. Er habe das in DE fehlende μὴ über dem εἰς nachgetragen gefunden und bemerkt: Das μὴ steht über εἰς (= α) geschrieben. Dazu Weiß mit einer Gegenthese, indem er die folgenden Wörter zur Glosse hinzuzieht: α ἔγραπται ἕνα μὴ εἰς = α steht da, das ist aber in ἕνα, nicht εἰς aufzulösen. Der *ἵνα* Satz hieße dann nach Auslösung dieser Wörter: *ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε τὸ μὴ ἕνα ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς φυσιοῦσθε* (= σθαί). Ist das nicht einer der Fälle, wo der Text „weinen würde und sich nicht trösten ließe“, wenn er reden könnte?

4. Gal. 2, 5. [οἷς οὐδὲ] πρὸς ὧραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*. Vorhergeht, daß Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen. „Um der falschen Brüder willen, die die Freiheit belauerten, um uns zu knechten“ — nun wie muß es nach dem Anakoluth weitergehen: ihnen gaben wir nicht eine Stunde nach, oder — unter Auslassung der umstrittenen Worte οἷς οὐδὲ — gaben wir zeitweilig nach (wie westliche Texte lesen)? Wer Paulus überhaupt noch verstehen will, muß sich für Beibehaltung der Wörter entschließen. „Sinn“ geben beide Sätze, psychologisch ließe sich auch — mit Analogie der Timotheusbeschneidung in Apg. — motivieren, daß Paulus, um eine größere Sache zu retten, hier eine schöne Geste gemacht habe. Aber ist dieser Kompromißler und Urtyp aller Kirchenpolitiker noch der Paulus des Galaterbriefs, wie er außerhalb dieser Stelle sich gibt? Gewiß nicht, also entscheidet die höhere Gesamtauffassung, die man von Paulus hat, hier für den volleren Text und schlägt damit eine Lesart, die auch „Sinn gibt“, aus dem Felde.

5. Was heißt *περὶ τῶν πνευματικῶν* in 1. Kor. 12, 1? Über die Geistesgaben oder über die Geistbegabten? Die Form kann Maskulinum und Neutrum sein. Da Paulus in 12, 4 von *χαρίσματα*, nicht von Charismatikern redet, da er in 7, 1 und 8, 1 sowie 16, 1 ähnlich Sachthematata einleitet, werden wir die Form hier neutrisch fassen. Sachlich und für den Sinn trägt es wenig aus, aber prinzipiell ist das Beispiel wichtig, da man die Form verschieden

deuten kann und somit unsicher bleibt, woran denn Paulus selbst gedacht hat.

6. 1. Kor. 13, 3. Liest man *καυθήσωμαι* oder *καυχήσωμαι*? Im letzterem Falle gäbe der Satz *ἵνα καυχήσωμαι* das selbstjüchtige Motiv an für den Vordersatz *εἰάν παραδῶ τὸ σῶμά μου*, im ersteren Fall erläuterte er den Sinn des *παραδῶ*, welches doch verschiedene Möglichkeiten zuläßt. Die Fortsetzung *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι* paßte zu beiden Lesarten. Indessen nach dem Analogon von 2b (*ἔχω πίστιν, ὥστε ὅρη μεδιστάναι*) dürfte auch hier der *ἵνα* Satz Erläuterung des *παραδῶ* sein. Dann ist *καυθήσωμαι* von jemandem, der den Sinn nicht verstand, in *καυχήσωμαι* verbessert worden. Eine Korrektur aus Unverständnis des Urtextes! Wir verstehen ihn, wenn wir uns des gelegentlichen Flammentodes von Philosophen entsinnen, die sich zum Erweis der Standhaftigkeit verbrennen ließen. Der Hintergedanke könnte dann etwa sein: Liebe sich ein Christ gar auch verbrennen (wie etwa in Athen ein Inder 3. Jt. des Augustus), um sich mit seinem Herrn zu vereinigen und — wie Peregrinus Proteus bei Lukian *de morte Peregrini* 22 — die Menschen ein „θανάτου καταφρονεῖν“ zu lehren, so wäre selbst diese Furchtlosigkeit vor dem schlimmsten Feind, dem Tod, ohne Liebe nutzlos. Indessen deutet man auch *καυθήσωμαι* auf die Brennmale, die der Sklave eingepreßt erhält und sieht in diesem Falle ein Beispiel von freiwilliger Sklaverei, die eintritt, wenn man alle Habe verschenkt hat; und davon ist in 3a ja die Rede. Also gibt das auch Sinn. Welcher „Sinn“ ist nun richtig und echt? Wir wissen es nicht, und der Text — schweigt.

Ein weiteres Beispiel von verwickelter Deutung — 2. Kor. 5, 16 — hier übergehend, wollen wir noch einige bringen, in denen der Sinn erst durch Kenntnis geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Hintergründe klar wird, d. h. durch Ermittlung der „Vorstellung“ in einem Begriff.

7. 1. Kor. 10, 16: Von dem *ποτήριον τῆς εὐλογίας* muß man wissen, daß als Vorbild der 3. Becher des jüdischen Passahmahls, über dem nach Schluß der Mahlzeit das Tisch-Dankgebet gesprochen wurde, anzusehen ist. Die Mitteilung, daß man nicht am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen teilnehmen kann (1. Kor. 10, 20 f.), wird erst voll deutlich, wenn man weiß, daß die Heiden „an den Tische des Serapis“ z. B. einluden und dabei die Gottheit als präsidierend dachten, deren Bild u. U. gar auf einem Polster am Anfang der Tafel stehend diesen Vorsitz symbolisierte. Begibt man sich in eine solche *κοινωνία*, die offensichtlich einen *δαίμων* in des Apostels Augen verehrt, so muß man den Gott, der nach Dt. 32, 21 keine anderen Götter neben sich duldet, herausfordern.

8. Wenig aufgehehlt ist der Abschnitt über die Verschleierung der Frauen im Gottesdienst (1. Kor. 11, 2—16). Zwar ist die Unterordnung der Frau unter den Mann nach Vers 7—9 ganz einleuchtend, da die Anklänge an die Schöpfungsgeschichte offensichtlich sind. Wenn die Frau also als Eigentum des Mannes durch ihre Verschleierung erwiesen werden sollte, würde diese Argumentation klar sein. Aber nun bringt der Apostel noch als Motiv die Verhüllung vor den Engeln (Vers 10). Vor ihnen soll sie eine ἑξουσία auf dem Haupt tragen. Verbinden wir das mit Vers 13, so gilt diese Maßnahme nicht der anderen Männer wegen, weil die Frau, in der Gemeinde als Betende auftretend, deren Blicke auf sich ziehen könnte, sondern „um der Engel willen“. Was heißt das: weil die Engel als Gottes Beauftragte über die Schöpfungsordnung wachen, die der Frau diese „ἑξουσία“ als „Zeichen der Abhängigkeit“ zur Pflicht macht oder: um der Engel willen, die lüsterne Blicke auf die Menschentöchter werfen können (Gen. 6! Test. Ruben 5), so daß ἑξουσία „apotropäisches Mittel“ bedeutet? Was von beiden Paulus meinte, ist umso weniger klar, als er in Vers 14—16 noch ein drittes Argument bringt, das an die stoische Auffassung: „Naturam si sequemur, nunquam aberabimus“ (Cicero) erinnert, wobei er aus der natürlichen Ordnung (Männer haben kurzes Haar, Frauen langes) erschließt, daß das lange Haar auf die Notwendigkeit eines Schleiers hindeutet. (κόμη ἀντὶ περιβολαίου . . δέδοται αὐτῇ = es ist ihr „wie“ ein Schleier gegeben, um anzudeuten, daß sie sich verhüllen muß). Paulus bringt also verschiedene Argumente für seine Forderung, die ihre Wurzel in der bürgerlichen Sitte hat, daß die Frau lange Haare trägt (nur die perverse Dirne, dem männlichen μαλακός entsprechend, ließ sich die Haare rasieren) oder sie höchstens zum Zeichen der Trauer abschneidet (aber nicht rasiert) und andererseits die Bürgerfrau sich öffentlich verhüllt zeigt, während Arbeiterinnen, Sklavinnen und Dirnen unverhüllt gehen. Hinter all diesen seltsamen Deduktionen steckt demnach die praktische Frage: Soll in der Gemeindeversammlung die Bürgerfrau der Sklavin zulieb den Schleier ablegen oder diese sich jener anpassen? Paulus entscheidet sich für die bürgerliche Sitte, was Verhüllung und langes Haar angeht, damit Emanzipationsgelüsten und Sitten der aus niedersten Schichten stammenden Gemeindeguppen entgegentretend. Unverhüllt in der Gemeinde aufzutreten ist genau so verwerflich wie als eine rasierte Dirne herumzulaufen (Vers 5). So ist der Darstellungshintergrund dieses Abschnitts nach seiner praktischen Seite leidlich klar geworden, ohne daß wir eindeutig sagen könnten, was Paulus unter „ἑξουσία“ versteht. — Ein weiteres Beispiel, das umständ-

liche Prüfung des römischen und provinziellen Familienrechts notwendig macht, liegt in Gal. 4, 2 (προθεσμία) vor, wie überhaupt Paulus eine Reihe Bilder hat, die erst bei Kenntnis der Rechtsbegriffe und Formeln deutlich werden, wobei dann Recht und Kultus ineinandergreifen (z. B. bei ἀπολύτρωσις, vgl. ἀρραβών). Wir wollen auf Ausführung dieser Andeutung verzichten. Wenn man auch nicht mit Wolf sagen kann, daß zur Deutung eines Autors der Umfang der Kenntnisse gehöre, den jener besessen, da wir diesen Umfang, der sich nicht mit seiner literarischen Produktion deckt, nicht kennen, so ist doch soviel richtig, daß man in seiner äußeren Welt zu Hause sein muß, um ihn zu verstehen.

Wir erwähnten eben, daß zum Verständnis die persönliche Eigenart in der Schreib- und Sprechweise gehört. Auch dafür noch ein paar Proben!

9. Wenn Paulus 1. Kor. 12, 2 sagt, daß die Korinther, als sie noch Heiden waren, zu den „stummen Götzen“ fortgerissen wurden, so ist dieser Ausdruck an dieser Stelle unpassend; denn er meint, daß sie einst in der Ekstase Werkzeuge der sie inspirierenden Götter waren, jetzt aber solche des Christusgeistes oder Gottesgeistes. Die Götter haben also gerade durch den Mund ihrer Anhänger geredet, so daß diese Wendung sich nur als formelhafte erklärt. In der jüdischen Polemik heißen die Götter „stumm“ (vgl. Hab. 2, 18; Ps. 113, 15). Man könnte also den Ausdruck, der hier nicht wörtlich zu nehmen ist, in Anführungsstriche setzen, um ihn als terminus technicus zu charakterisieren.

10. Wenn der Apostel 1. Kor. 6, 5 fragt: Gibt es unter euch nicht einen einzigen Weisen, der imstande wäre, „διακρίναι ἀνά μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ“, so ist die Wendung nur voll verständlich, wenn sie ergänzt wird: ἀνά μέσον τινός καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, sonst müßte, da das „entscheiden zwischen“ zwei Parteien verlangt, mindestens der Plural stehen, also: ἀνά μέσον ἀδελφῶν. Hier liegt eine lässige Ausdrucksweise vor. Ähnlich hat sich Paulus knapp ausgedrückt in 11, 29 (bei demselben Verbum): der ist sich das Gericht, welcher ein „μὴ διακρίνων τὸ σῶμα“ ist. Heißt διακρίνω hier „unterscheiden“, so muß man (mit Lietzmann) ergänzen: wer den Leib (des Herrn K D) nicht unterscheidet von profaner Speise. Nimmt man jedoch für διακρίνω die 11, 31 (und Mt. 16, 3) sich findende Bedeutung „richtig beurteilen“, so kommt man ohne solchen Zusatz mit dem einfachen Objekt aus.

11. Gal. 4, 14 sagt der Apostel bei Erinnerung an sein erstes Auftreten in Galatien: καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξέπτύσατε, sondern wie einen Engel Gottes nahmst ihr mich auf. Wenn wir den ersten Teil wörtlich wieder-

geben, hieße es: und eure Versuchung an meinem Fleisch habt ihr nicht verachtet und nicht (davor) ausgespien. Die Versuchung nicht verachten hieße ihr erliegen, Paulus will aber gerade betonen, daß sie ihr nicht erlagen und nicht vor ihm (als apotropäische Geste) ausspien. (Wieweit daraus auf die Art der Krankheit ein Rückschluß zu ziehen ist, lassen wir hier beiseite). Hier sind zwei Gedanken — 1. ihr habt mich bei meinem Leibeszustand nicht verachtet, 2. meine Leibeschwäche hat euch nicht zur Versuchung gereizt, mich zu verachten — beim Diktieren ineinander geflossen.

Ähnliches ist in 5,5 passiert bei der Wendung ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα, entstanden aus a) wir erwarten, b) wir erhoffen die Gerechtigkeit.

12. Wie Paulus Gleichnisse und Bildreden vermischen und verderben kann, lehrt ja das bekannte Bild vom Ölbaum und seinen Zweigen im Römerbrief cap. 11, 17 ff. (auch wenn die Sitte, alternde Ölbäume durch Einpfropfen wilder Zweige zu verjüngen, vorkommen mag). Ein Beispiel ist auch Gal. 4, 19, wo Paulus sagt, er gebäre die Galater wieder mit Schmerzen, bis daß Christus in ihnen Gestalt gewinne. Logisch sind hier die Funktionen des Vaters und der Mutter nicht scharf geschieden. Wie eine Mutter leidet er um seine Kinder, aber wenn in jenen ein „μορφοῦσθαι“ statthaben soll, so ist korrekt seine Predigt „Same des Wortes“ (vgl. 1. Joh. 3, 9); er ist also der gebende, die Galater, in denen ein neues Wesen wächst, der empfangende Teil. An solche Kühnheiten muß man sich bei Paulus gewöhnen. Hier wird das Absonderliche verständlich, wenn man sich erklären kann, wie es entstand; denn dann weiß man, was Paulus beim Diktieren gedacht hat und eigentlich sagen wollte. Man versteht zugleich, wie es kam, daß Wort und Vorstellung sich im Ausdruck nicht entsprechen. Die Arten des Schriftbeweises, die Schlüsse a minore ad maius, die Gegensatzpaare einer — viele, Adam — Christus, Anfang — Ende gehören gleichfalls einer Denktechnik an, in die man sich einleben muß, um des Apostels „Beweise“ zu verstehen. Ob man sie richtig findet, ist eine andere Sache. Für das reproduzierende Verstehen ist — wie alle diese Beispiele gezeigt haben dürften — eine Fülle von Regeln und Methoden, Analysen und Parallelsammlungen nötig, bis man sich ungefähr das denkt, was Paulus dachte. Vom bloßen Schall und Laut bis hin zum Nachspüren der Denktechnik führt dabei der Weg.

V. Schluß.

Aber nun bleibt letztlich zu bedenken, daß diese Art des Verstehens nicht die einzige ist, ja daß diese Abgrenzung notwendig zur Unvollständigkeit führt. Es besteht die Möglichkeit, daß ich etwas Falsches verstehe, d. h. ein Gemeintes begreife, das ich für mich ablehnen muß. So gibt es eine Auslegung weiter Gedankenpartien des N. T., die ich nach ihrem Gedankengehalt auslegen kann, in denen ich Paulus verstehe, ohne daß ich seine Meinung annehme. Wenn ich dann mit der Begründung, daß Paulus hier sich selbst nicht verstanden habe, durch Vollzug eines sog. radikalen Verständnisses die Meinung des Paulus für mich „relevant“ machen wollte, so würde ich auf existenziellem Wege dasselbe tun, was Wobbermin mit produktiver Einfühlung macht, indem ich — beginnend mit der dogmatischen Voraussetzung, daß zu jedem Verstehen ein Hören des Anspruchs gehöre — durch das vermeintliche Radikalverständnis des Paulus Worte in meinem Sinne umdeute, d. h. mißverstehe, damit sie mir „wahr“ erscheinen. Aber das geht nicht an, und so bleibt denn zwischen ausdeutendem und bejahendem Verstehen in allen Gedanken, die eine Lebenserfahrung voraussetzen, eine Kluft, wie sie nach v. Humboldt zwischen dem Etwas und dem Nichts liegt. Die Forderung, daß ich hier einen Anspruch zu hören hätte, kann mir bei allem guten Willen dazu nicht helfen, wenn ich diesen Anspruch nicht bejahen kann. Wer darum sagt, daß das Nichthören der Offenbarung an einem Nichthörenswollen liege, der vergißt die Kehrseite, daß es ein Wollen gibt, welches kein Hören auslöst. Fassen wir das Problem noch einmal „profan“, ohne Bezug auf unseren „Gegenstand“, so sind uns da folgende Worte Cassirers wertvoll:

„Die Wahrheit des Lebens scheint nirgends anders als in seiner reinen Unmittelbarkeit gegeben und in ihr beschlossen zu sein — alles Begreifen und Erfassen des Lebens aber scheint eben diese Unmittelbarkeit zu bedrohen und aufzuheben . . . Es scheint, als ginge das Sein zwar nicht vollständig und adäquat, aber doch mit einem Teil seiner selbst in dieses Bild der Erkenntnis ein — als greife es mit seiner eigenen Substanz in die des Erkennens über, um in ihr eine mehr oder minder getreue Spiegelung von sich selbst zu erzeugen. Die reine Unmittelbarkeit des Lebens aber läßt keine derartige Teilung und Zerfällung zu. Sie kann, wie es scheint, nur ganz oder gar nicht geschaut werden: sie tritt in die mittelbaren Darstellungen, die wir von ihr versuchen, nicht ein, sondern bleibt als ein prinzipiell Anderes, ihnen Entgegen-
gesetztes außerhalb ihrer stehen. Nicht in irgend einer Form der

Repräsentation, sondern nur in der reinen Intuition läßt sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen. Alle Auffassung des Geistigen hat daher, wie es scheint, zwischen diesen beiden Extremen zu wählen. Es gilt die Entscheidung, ob wir das Substanzielle des Geistes in seiner reinen Ursprünglichkeit, die allen mittelbaren Gestaltungen vorausliegt, suchen — oder ob wir uns der Fülle und Vielfältigkeit eben dieser Vermittlungen hingeben wollen . . . Die Kluft zwischen diesen beiden Gegensätzen läßt sich — so scheint es — durch keine Bemühung des vermittelnden Denkens, das selbst ganz auf der einen Seite des Gegensatzes verharret, jemals überbrücken: je weiter wir in der Richtung auf das Symbolische, auf das bloß-Signifikative fortschreiten, um so mehr trennen wir uns vom Urgrund der reinen Intuition“ (Cassirer S. 48 f.).

Das ist die Lage des sich bemühenden vermittelnden Denkens in der Sphäre der Immanenz: ein ruheloses Hin- und Hergehen zwischen Wahrheitssuchen und — beim „Begreifen“ — Wahrheitszerstören. Wie man den menschlichen Leib auch anatomisch zerlege und seine Struktur erkenne, erst wo das Leben entflohen ist es möglich; und wollte man das Leben selbst im lebendigen Leibe wirksam sehen, so geht es nicht. Jedes Begreifen ist ein Zerstören und neues Zusammensetzen. Aber im Wege liegt ein Hindernis: das Lebendige. Man kann ein gehendes Uhrwerk zerlegen und es wieder zusammensetzen, daß es gehe, bei allem Lebenden ist das unmöglich. Ist aber die Entscheidung, wie Cassirer sie verlangt, zwischen „reiner Ursprünglichkeit“ und ihrer „mittelbaren Gestaltung“ möglich? Nein; denn diese Kluft läßt sich „durch keine Bemühung vermittelnden Denkens überbrücken“, man ist bei allem Bemühen immer „auf der einen Seite des Gegensatzes“. Das Wunder, wo diese Kluft sich schließt, geschieht, wenn der Funke des Geistes überspringt zwischen den beiden Polen und dem denkenden Menschen, der sich bisher vergeblich mühte, die „Erleuchtung“ kommt: „Aha, jetzt habe ich es; jetzt verstehe ich.“ In diesem Augenblick sieht er etwas Unausdrückbares (die Gottheit redet nicht, sie „zeigt“ nur), das aber für sein Verstehen von entscheidender Wichtigkeit ist. Über der Kluft der Erkenntnistheorie, in deren Tiefen die Skepsis wie ein finsterner Drache lauert, baut sich die Brücke der „Intuition“. Es geschieht ein Wunder, man erhält ein Geschenk, welches durch „denkendes Bemühen“ nicht zu erringen ist. Und in diesem Augenblick hat man erst richtig „verstanden“, wo die Spannung zwischen Subjekt und Objekt so stark ist, daß der überspringende Funke Erleuchtung, weil Einigung, bringt. Dieses „Unmittelbare“ liegt jenseits aller Erkenntnistheorie, welche ja nur „Mittelbares“ zu Tage fördert. Wo in

Kunst und Geschichte die Intuition steht, da spricht der Christ vom „Wunder des Geistes“. Das ist keine Methode mehr, das ist Gnade und Geschenk. Hier wo Gedanken des N. T., die „gelebtes Leben“ enthalten, in mein Leben übergehen, hört das Erklären und Deuten auf. Hier überzeugt man nicht mehr „logisch“, psychologisch, sondern nur, solange darüber nicht reflektiert wird. Aus dem ἐρμηνεύειν geht ein μαρτυρεῖν hervor, da wo das Objekt sich uns von sich aus erschließt. Wir sagten oben: das Erkennen einer „Gestalt“ ist ein Erkenntnwerden durch sie. Kein Geringerer als Paulus wußte das, wenn er sagte: Ich jage nach, ob ich ergreifen möchte, auf Grund dessen, daß ich von Christus ergriffen wurde (Phil. 3, 12), oder 1. Kor. 13, 12 τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. (vgl. 1. Kor. 8, 3 und Gal. 4, 9: γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ).

Steht am Anfang jeder Exegese die Überzeugung, daß dieses Tun sinnvoll sei und zum Verstehen führen werde, so ist diese Arbeit zugleich mit dem Glauben verbunden, daß „das Objekt die Macht habe, sich uns zu zeigen“, damit es nicht bloß zur „Angleichung an unsere eigenen Gedanken komme“ (Schlatter)¹⁾. Das gilt für jeden Text. Geschieht beim profanen das Wunder der Intuition, so beim religiösen „das Wunder des Geistes“, dann ist der Moment da, wo die Auslegung Zeugnis wird, aus dem ἐρμηνεύειν ein μαρτυρεῖν entsteht. Wo das irgendwie der Fall ist, da ist alle Exegese nicht bloß „Stoffübertragung“, sondern Lebensäußerung. Das Verhältnis von Auslegung und Verstehen läßt sich nicht besser angeben als mit den griechischen Ausdrücken: ἀναγινώσκειν, γινώσκειν, γινώσκεισθαι, welche eine Stufenfolge bilden. Wo letzteres stattfindet, d. h. unsere Aktivität in Passivität übergeht, ist die Methode zu Ende, und das χάρισμα überschattet sie mit seinen Wirkungen, die pneumatische zu nennen sind. Aber auf dieser neuen Ebene tritt nun dieselbe Spannung wie zwischen Exeget und Text auch zwischen Exeget und Hörer ein. Daß der Hörer „gelebtes Leben“ verstehe, ist nicht in des Redenden Hand allein, hier wirkt wieder „das Wunder des Geistes“ und hebt damit jeden Unterschied prinzipieller Art zwischen Auslegung und Verkündigung auf; denn es sind zwar „mancherlei Gaben“, aber sie wurzeln in einem Geist. Wo das erkannt ist, da löst sich der Gegensatz von Wissenschaft und Glaube, Theologe und Pfarrer, Universität und Kirche. Und diese Erkenntnis schafft ein Verstehen zwischen ihnen, das bei allen Bemühungen um das N. T. und seine Auslegung als schönste Frucht herausspringen sollte; denn hier stehen nicht „Instanzen“ gegeneinander, welche sich gegen-

¹⁾ Adolf Schlatter: Erlebtes ⁵ 1929 S. 100.

seitig mehr oder minder geringschätzig beurteilen, hier tun Glieder einer Gemeinde nur je nach Pflicht und Gabe Verschiedenes in demselben Geist. Wird dies erst einmal überall eingesehen, dann kommt es zu jener gesunden Haltung gegenüber dem Objekt, welche alles „Ehre nehmen voneinander“ und alles nutzlose Streiten über den Wert der gegenseitigen „Hypothesen“ ausschaltet. Sämtliche hermeneutischen und exegetischen Regeln leisten nur Hilfestellung bei der Erklärung eines Textes. Zum Verstehen genügt keine noch so große philologische Akribie oder religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit; hier ist eine innere Beziehung zum Gegenstand erforderlich, die da weiß, daß das N. T. nicht bloß wie jede andere Quelle interpretiert werden kann¹⁾. Wo Gedanken, die einst gelebtes Leben waren, nicht wieder gelebtes Leben werden, ist etwas exakt „ausgelegt“, aber nicht verstanden in unserem Sinne; denn zwischen neutralem und bejahendem Verstehen liegt jenes Wunder des Geistes, das keiner Methode mehr zugänglich ist. Wer über dies χάρισμα nicht verfügt, soll nicht bestreiten, daß es letztlich nötig sei. Wer es zu haben glaubt, soll sich prüfen, ob es echt ist, oder ob er eine Überzeugung für geistgewirkt hält, welche in Wahrheit ein Produkt dauernder Autosuggestion ist. Da sich niemandem das ganze N. T. je erschließt, so gibt es für echtes Verstehen keine Scheinorthodoxie, welche Rechtgläubigkeit nach dem Quantum von geglaubter Lehre mißt, und keinen Liberalismus, dessen Kritik nicht Förderung, sondern Zerstörung mit untauglichen Mitteln, d. h. mit Waffen aus fremden geistigen Rüstkammern bedeutet. Jene Hybris des Frommen und diese Eitelkeit des Gelehrten (Joh. 5, 44!) können dem N. T. nichts anhaben, sie gehen nur zum Schaden des Menschen auf Kosten des echten Verstehens. Zwischen Orthodoxie und Liberalismus, Hyperkritik und Autosuggestion, zwischen unproduktivem Verstehen und produktivem Mißverstehen geht der Weg haarscharf hindurch. Diese Aussicht mag uns erschrecken und alles exegetische Virtuosenentum erschüttern (sei es nun historisch-kritisch oder dialektisch) — das ist nur gut und mache uns demütig; denn wenn schon der Weg zum Himmelreich durch eine enge Pforte geht, wie könnte da der Weg zum Verstehen des Buches, welches von diesem Himmelreich handelt, bequemer sein? Auch hier ist die Pforte nicht minder eng.

¹⁾ Das hat ein Philologe von Rang wie der Anglist M. Deutschbein dem Verf. mit Nachdruck als Meinung der „profanen“ Philologie bestätigt.

von Münchow'sche Universitätsdruckerei Otto Kindt in Gießen

Es ist von **Erich Fascher** weiter erschienen:

Die formgeschichtliche Methode

Eine Darstellung und Kritik

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synopt. Problems

Großoktavformat / 1924 / 7 Mk.

Prophetes

(Π Ρ Ο Φ Η Τ Η Σ)

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung

Großoktavformat / 1927 / 10 Mk., geb. 12 Mk.

„Das Buch würde in einer idealen Realenzyklopädie der Theologie, wie wir sie wohl nie bekommen werden, seinen Platz gut ausfüllen. . . . Auf die unzähligen Einzelheiten, aus denen man dem Buch Kenntnis und Aufklärung verdankt, kann hier nicht eingegangen werden; man wird es immer wieder benutzen.“ (H. Weinel, in Deutsche Lit.-Stg. vom Nov. 28.)

„Die vorliegende Untersuchung bietet eine reiche Materialsammlung zum Thema von den Inschriften und den griech. Autoren an über LXX, Philo und Josephus bis zum N. T., zu den apostolischen Vätern und Apologeten. Sie bietet weiter in der Deutung des Stoffes gute Beobachtungen, besonnene Interpretationen, klare Zusammenfassungen, klar auch da, wo die Ergebnisse nicht mit voller Sicherheit bewiesen werden können. . . . Und gerade die geschichtl. Darstellungen sind in ihrer Kürze oft sehr gut gelungen.“ (M. Dibelius, in Theol. Lit.-Stg. 1928, Heft 22.)

„Man muß hoffen, daß die Zukunft uns mehr solche gründliche und nützliche Monographien bringe.“ (A. Fridrichsen, in Norsk Kirkeblad vom Mai 27.)

„Jedes Mal wird auf die religionsgeschichtl. Erscheinung des Prophetentums selbst bei den einzelnen Völkern und Perioden eingegangen, deren jeweilige Eigenart herausgearbeitet und bes. zu dem alttest. Prophetentum in Beziehung gebracht. Dabei hebt sich die alttest. Prophetie in ihrer Eigenart und Einzigartigkeit lichtvoll heraus. Gerade aber auch hinsichtlich dieser selbst sind die Untersuchungen sehr wertvoll und geben . . . eine gute Übersicht über die Entwicklung des Prophetentums selbst.“ (L. Dürr, in Theol. Revue vom Dez. 29.)

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Griechisch=Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur

von

Prof. D. Walter Bauer Göttingen

Dritte, völlig neugearbeitete Auflage zu

Erwin Preuschen's Griechisch=Deutschem Wörterbuch

740 Seiten, zweispaltig, im Groß-Lexikon-Format — 1928

Geheftet 34.50 Mark; geschmackvoll gebunden 38 Mark

Es ist mir, der ich mit diesen Studien so sehr verwachsen bin, eine ganz besondere Freude, aussprechen zu können, daß Walter Bauer eine ganz ausgezeichnete Arbeit geleistet hat.
(Prof. Deißmann in der Deutsch. Lit.=Ztg.)

Das Neue Testament

nach dem Stuttgarter griech. Text übersetzt und erklärt

von

Prof. D. Oskar Holtzmann Gießen

Kommentar zum Neuen Testament. 1100 Seiten in Lexikon-Format

Zwei Bände. 1926. Geheftet 27 Mark. In 2 Ganzleinenbänden 33 Mark

Eine solche Erklärung des N.T.s ist schon lange als ein starkes Bedürfnis empfunden und auch schon oft als ein großes Erfordernis bezeichnet worden.
(Theol. Literaturbericht.)

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

BS2393 .F3

Falscher, Erich, 1897-
Vom Verstehen des Neuen Testamentes : e

BS Falscher, Erich, 1897-
2393 Vom Verstehen des Neuen Testamentes; ein
F3 Beitrag zur Grundlegung einer zeitgemässen
Hermeneutik. Giessen, A. Töpelmann, 1930.
149p. 21cm. (Aus der Welt der Religion,
Neutestamentliche Reihe, Heft 3) (Vorträge
der Theologischen Konferenz zu Giessen, 46.F.)

1. Bible. N.T.--Hermeneutics. I. Title.
II. Series. III. Series.

333574

CCSC/mmb

